

Copyright
by
Lupita J. Limage-Montesinos
2004

Committee Certification of Approved Version

**The Dissertation Committee for Lupita J. Limage-Montesinos certifies
that this is the approved version of the following dissertation:**

Conquista y Mestizaje en el

Tahuantinsuyu.

Elementos Religiosos y Literarios

En Dos Crónicas Andinas.

Committee:

Lily Litvak, Supervisor

Stanislav Zimic

James Nicolopulos

Enrique Fierro

René Garay

**Conquista y Mestizaje en el Tahuantinsuyu.
Elementos Religiosos y Literarios
En Dos Crónicas Andinas.**

by

Lupita J. Limage-Montesinos, B. A., B. S., M. A.

Dissertation

Presented to the Faculty of the Graduate School of
The University of Texas at Austin
in Partial Fulfillment
of the Requirements
for the Degree of

Doctor of Philosophy

**The University of Texas at Austin
December, 2004**

Dedication

To my children, Sharon, Leslie and Melissa Limage; in memory of my parents, Amada
and Luis Montesinos.

Acknowledgements

Un especial reconocimiento por la inspiración recibida de parte de mi directora de tesis, doctora Lily Litvak, sin cuya generosa dedicación, apoyo y consejos no hubiera podido llevar a cabo esta disertación. Extiendo mi agradecimiento a los otros miembros del comité, Dr. Stanislav Zimic, Dr. James Nicolopoulos, Dr. Enrique Fierro y Dr. René P. Garay, al personal del laboratorio de la Universidad de Saint Edward's, Eric Trimble, Technical Support Coordinator, Ignacio G. Rodríguez y Juan C. Navarro; a Jorge Salinas, Asistente Bibliotecario de la Benson Latin American Collections, y a mis hijos, Sharon, Leslie y Melissa, quienes han cooperado en la realización de este trabajo.

Abstract

Conquista y Mestizaje en el Tahuantinsuyu. Elementos Religiosos y Literarios En Dos Crónicas Andinas.

Publication No. _____

Lupita J. Limage-Montesinos, Ph. D.

The University of Texas at Austin, 2004

Supervisor: Lily Litvak

This dissertation, Conquista y Mestizaje en el Tahuantinsuyu: Elementos Religiosos y Literarios en Dos Crónicas Andinas, examines the impact of the indigenous civilization on the Peruvian Chronicles of two Andean authors: La Ynstrucción del Inga don Diego de Castro Titu Cussi Yupanqui (1570) and La Relación de antigüedades deste reyno del Pirú (1613), by Juan de Santa Cruz Pachacuti. Studies the elements deriving from Spanish influences, both religious and literary, utilizing interdisciplinary studies of ethnolinguistic, anthropologic, archeological and historical which are woven into the text of the chronicles. The main theme of the don Diego's *Ynstrucción* is his consciousness of the Spanish language and its sign's power. From the beginning, he is letting us know that he is going to take advantage the invaders of his land's mechanism, and reminds us the old

proverb: “*verba Volant, scripta manent.*” He warns us why he does it: “*Y porque la memoria de los hombres es devil y flaca e si no nos ocurrimos a las letras para, ... hera cosa imposible podernos acordar por estenso de todos los negocios...*” (1). He recognizes that the written remains and his chronicle is the most suitable instrument to comply its end to legitimize his rights on the incario government in Vilcabamba. In the *Relacion* of Juan de Santa Cruz Pachacuti, we find a very deep-rooted religious crossbreeding in the seventeenth century Peru colonial. The life of the author had developed almost a century after the Spanish invasion and inside a system totally colonized and evangelized. The study of this work is focused on the author’s own literary point of view and his own religious aspect of the Andean world. In his chronicle we find the omnipresent impact of the catholic influence of the western culture and the memory of the pre-Hispanic mythology. Juan de Santa Cruz Pachacuti as the son of a curaca and not as the direct descendent of the nobility of the rulers Incas, like Titu Cusi Yupanqui, has a different interest. It is not longer a matter of demanding the Empire, but having a voice inside a very ethnocentric colonial Peruvian society.

Table of Contents

Introduction	1
Chapter 1 La conquista del Tahuantinsuyu y la justificación religiosa	9
1. Las Indias maravillosas:	9
2. Cristobal Colón:	17
3. Invasión y conquista del Tahuantinsuyu.....	22
4. La evangelización del Reino.....	33
End Notes	54
Chapter 2 La Ynstrucción de don Diego.....	67
1. Titu Cusi Yupanqui	67
2. La Ynstrucción	72
Primera Parte.....	76
Segunda Parte.....	84
Tercera parte	95
End Notes.....	106
Chapter 3 La Relación de Santa Cruz Pachacuti	125
1. Datos biográficos	125
2. Su obra	131
Primera Parte.....	139
Segunda Parte.....	143
Tercera Parte	167
Cuarta Parte.....	169
End Notes	175
Chapter 4 El Mito Cristiano y la Figura del Demonio.....	193
1. La andeanización del demonio.....	193
2. Titu Cusi Yupanqui y el çupay	202
3. Juan de Santa Cruz Pachacuti y los hapiñuñu.....	210

End Notes.....	233
Chapter 5 Tunapa y Viracocha	240
1. San Bartolomé y Tunapa.....	241
2. Tunapa en el Collao	242
3. Santa Cruz Pachacuti y el Apóstol.....	244
4. Titu Cusi Yupanqui y Santa Cruz Pachacuti.....	256
End Notes.....	271
Conclusion of dissertation	277
Appendix A Los Incas	286
Appendix B Mapas	291
Appendix C Dioses	297
Appendix D Fortalezas	303
Appendix E Armamentos y Quipus	306
Glossary	309
Bibliography	330
Vita	356

INTRODUCCIÓN

La instauración del orden imperial español en América suscitó una producción escrita de trascendencia sin igual en la empresa colonizadora europea. Dichos textos, que se podían definir como informes relativos a la administración de un “nuevo” mundo, y realizados a partir de moldes formales, pragmáticos, epistemológicos, espirituales, propios del “viejo” continente, llegaron a constituir el tipo discursivo dominante en las Indias: desde un punto de vista cuantitativo, y cualitativo por las prohibiciones a la circulación de libros sobre ficción, por el poder monárquico que ejercían los Reyes. Al servicio del proyecto ambicioso de occidentalización iniciado desde los viajes de Colón, la Crónica de Indias emblematiza lo que es la realidad americana, dentro de los parámetros intelectuales de imposición física, política y religiosa.

En el enfoque de la historiografía andina, la evangelización de los nativos del Tahuantinsuyu, era un tema que sólo se conocía a través del testimonio de cronistas-conquistadores, sacerdotes, y misioneros de la época colonial de los siglos dieciséis y diecisiete. Debido a que la información de la invasión y la vida religiosa precolombina y prehispánica de los Andes estaba influenciada por la política anti-indígena, y por la imaginación de leyendas y mitos de la literatura clásica medieval y renacentista, es de suma importancia enfocar la investigación en obras autóctonas que permitirán plasmar una visión más concreta del encuentro entre el Viejo y Nuevo Mundo.

En esta disertación se estudian dos Relaciones de autores pertenecientes al virreinato del Perú o Nueva Castilla: *La Instrucción del Ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui* (1570) de Titu Cusi Yupanqui, y *La Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (1613) de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. La primera fue dictada por el penúltimo soberano del incario a su catequizador, el fraile Marcos García. Narra la rebelión de su padre Manco Inca II contra la corona de España, y la suya propia desde 1536 hasta 1570; la segunda, obra de un escritor que sólo conocemos a través de los datos que él mismo proporciona, cuenta una historia del reinado de los Incas e incluye himnos escritos en quechua y varias ilustraciones.

Históricamente, el fracaso ideológico de las crónicas mestizas era patente. Estas dos obras son un ejemplo de las exigencias del colonialismo y de la nueva doctrina dominante de cómo deberían articularse de modo satisfactorio las tradiciones prehispánicas. Por una parte, ambos textos no lograron alcanzar el objetivo o la consagración de la difusión impresa. Por otra, fueron ignoradas hasta el siglo diecinueve, y no recibieron mayor atención hasta el veinte dentro de la narrativa indohispánica, a pesar de tener gran importancia para comprender la invasión y la catequización española desde el punto de vista mestizo. Ni Titu Cusi Yupanqui, ni Santa Cruz Pachacuti, eran reconocidos entre los primeros escritores de la literatura continental, como el Inca Garcilaso de la Vega, cuyos “*Comentarios Reales*” (1609), tuvieron gran difusión en el diecisiete. A pesar de que dejó los Andes a la edad de veinte años, y cuando escribió la historia de sus antepasados se encontraba en España, su obra aún continúa siendo el mayor punto de referencia del pasado prehispánico. De igual manera, el texto de Guamán Poma de Ayala, *Primer nueva coronica y buen gobierno* (1615), ha tenido gran acogida como expresión del pensamiento andino por historiadores y eruditos colonialistas. Por este motivo, he tenido especial interés en investigar estas dos voces minoritarias en el corpus de la literatura americana.

El objetivo de mi estudio no concuerda con ninguna de las interpretaciones que hasta la fecha se han hecho de las Relaciones, en trabajos indigenistas y peruanos. Por consiguiente, la importancia de esta disertación radica, en ser la única que analiza en conjunto ambas obras, el papel que desempeñaba el dogma en la sociedad colonial, el tipo de transformación experimentada por Titu Cusi y Santa Cruz Pachacuti, y la población nativa ante la predica católica. Situarlos en las corrientes del pensamiento contemporáneo para explicar cómo y por qué su discurso constituye y significa una aportación importante en la historiografía andina como una respuesta al proceso de la conquista de la empresa europea. Clasificarlos como cronistas que escribieron desde un modelo o esquema mental europeo por haber asimilado aspectos de esa civilización. En particular su narración mestiza. Señalar que los rasgos más obvios que adoptaron fueron, la lengua y la doctrina cristiana. Es decir, que sus estructuras ideológicas pertenecieron a

dos mundos y sistemas semióticos diferentes, considerando que la aculturación de estos dos autores no afectó su gran calidad retórica.

Con el propósito de lograr una visión coherente, empleo una aproximación mítica, literaria, social, política unida al examen histórico-religioso de la evangelización de los pobladores del Imperio Inca por los invasores españoles. Para situar estas obras en su época, utilizo una variedad de referencias obtenidas en documentaciones y registros etnohistóricos, etnolingüísticos, antropológicos, y arqueológicos de la historiografía andina prehispánica y colonial. A través de mi investigación presento un panorama de la tradición oral y archivos de la historia de los Andes, la conversión y evangelización del Tahuantinsuyu.

Las fuentes etnohistóricas, verifican las contradicciones que se hallan con el modo nativo de recordar y transmitir los acontecimientos, y con el criterio europeo para interpretar y registrarlos. Constatan la causa de muchas confusiones en las crónicas escritas que hablaban de acontecimientos a partir del siglo dieciséis donde repetían el mismo esquema de biografías de reyes, sus conquistas y elaborando características que no pertenecían a la verdad de los hechos de los gobernantes Incas.

El aporte de lingüistas y quechuistas, así como los diferentes diccionarios de idiomas nativos han sido básicos para la interpretación de estos dos manuscritos, especialmente el de Santa Cruz Pachacuti, cuya *Relación*, está compuesta por palabras y frases en quechua, a menudo difíciles de leer y transcribir. Estos eruditos a través de metodologías paleográficas, correcciones y aclaraciones, han hecho posible el comprender las distintas grafías, y pluralidades de los amanuenses involucrados en la redacción de las obras.

Los estudios arqueológicos, han permitido un mejor reconocimiento de los monumentos místicos o míticos ya que completan y aún corrigen los datos de los cronistas. Estos descubrimientos aseguran que antes de la dominación incaica, existió en las zonas de lo que fue el Tahuantinsuyu una cultura homogénea preincaica configurada por distintas invasiones sucesivas de pueblos que influyeron a la formación religiosa del Imperio. De esta manera se puede llegar a tener un conocimiento más profundo de los

dogmas autóctonos. Ello habilita a comprender el complejo proceso de su catolización a los pobladores nativos, logrado a través de la prédica de la Iglesia.

Una de las fallas fundamentales de los misioneros fue su falta de datos etnográficos confiables. Los arqueólogos complementan la carencia de estas investigaciones con sus informaciones de las creencias aborígenes antes de su encuentro con el cristianismo, y los antropólogos dan una visión de las mismas en el estado actual. Ambos estudios proporcionan una etnografía de la fe andina vigente, conocimiento que nos ayudan a entender la evolución de la fe del hombre del Nuevo Continente.

Las pesquisas de los historiadores de la Iglesia, señalan la conversión del indio como un importante capítulo para comprender la historia de la prédica eclesiástica en tiempos de la colonia ya que recoge hechos, métodos y resultados de la cristianización de los nativos del Tahuantinsuyu. La evangelización de los americanos significó una doble contradicción para la Iglesia, primeramente porque el carácter demoníaco atribuido a las creencias indígenas, según los misioneros, permeaba casi todos los aspectos de la vida cotidiana de la población del Nuevo Mundo. En segundo lugar, la estrecha vinculación de la Iglesia con el estado llevó al dominio cultural, político, jurídico, y a la explotación de los pueblos conquistados. Para consolidar esta postura antagónica, el clero trató de buscar una solución a este problema en su reflexión teológica y su praxis pastoral teniendo como resultado el fracaso a la conversión total de los neófitos.

Los problemas ligados al uso de los *quipus* para recolectar datos del pasado prehispánico plantean no sólo un mayor o menor grado de adhesión a la tradición oral, sino la forma de su trasmisión. A diferencia de las antiguas civilizaciones de Mesoamérica, Egipto y Mesopotamia, que desarrollaron la iconografía o sistema alfabético para catalogar y difundir la información, la sociedad andina respondió a estas necesidades por medio del desarrollo complejo de estrategias mnemónicas perfeccionadas por “*quipucamayos*” o expertos, dotados de gran habilidad para manejar este método de archivo, trasmitían un conocimiento de gran importancia para las comunidades del Reino.

A consecuencia de la gran agitación social, política y religiosa por la que atravesaba el Imperio Inca, por la disputa de la “*mascaipacha*” o borla imperial entre dos hermanos, Huáscar y Atahualpa, a la llegada de los españoles, se introdujo el alfabeto romano el que sustituyó rápidamente a estos nudos de colores. Como resultado del rompimiento de la continuidad de registrar este sistema histórico, tenemos que confiar dentro de este complejo cuerpo literario, la *Instrucción de Don Diego* y la *Relación de antigüedades*, ya que ocupan un lugar especial como raros ejemplos de la representación colonial del pasado prehispánico incaico.

Hay que aclarar que la dialéctica que organizaron sus discursos se encuentra precisamente en las contradicciones surgidas entre la manera en que quisieron narrar su historia y la de su propia escritura; entre la justificación de la conquista a la luz del cristianismo, y sus frustraciones por las acciones de los españoles en el Imperio; entre su etnicidad de pensamientos mestizos y su formación intelectual europea, como fue el caso de Santa Cruz Pachacuti. Por otro lado, ellos trataron de contar la realidad histórica, pero al hacerlo, se vieron forzados a utilizar el lenguaje y la ideología del conquistador. Es en este sentido que su narración se convierte en el mejor ejemplo del mestizaje cultural.

Basado en este estudio crítico, demostraré como estos dos autores de los siglos dieciséis y diecisiete del Tahuantinsuyu, asimilaron el alfabetismo castellano, así como tuvieron por medio de sus propias experiencias y diferentes puntos de vista, un amplio dominio de la fe cristiana occidental. Como recrearon meticulosamente el mito del viejo continente, a través de sus propias visiones autóctonas. Además, lo que es crítico para nuestro conocimiento del pasado de los incas, cómo controlaron y transmitieron principios elementales que podían demostrar características de una estructura política, social y religiosa de una sociedad prehispánica andina, a pesar de que estaban influenciados por la literatura clásica, medieval y renacentista europea.

La investigación que propongo está organizada en cinco capítulos:

“La conquista del Tahuantinsuyu y la justificación religiosa española”.

La “Instrucción de don Diego”.

La “Relación de Santa Cruz Pachacuti”.

El “Mito cristiano y la figura del demonio”, y
“Tunapa y Viracocha”.

En el capítulo primero de *La conquista del Tahuantinsuyu y la justificación religiosa española*, he considerado indispensable subrayar un panorama histórico desde la llegada de Cristóbal Colón en 1492 a su pretendido descubrimiento del paraíso terrenal y otros sucesos fantásticos hasta la invasión española del Tahuantinsuyu en el dieciséis y diecisiete para poder entender la concepción mítica de América y su praxis religiosa y ofrecer una visión de los recursos que se valieron los españoles para invadir, conquistar, y evangelizar a la población indígena de este territorio. Para examinar el auge de los extirpadores de idolatrías, incluyendo las informaciones presentadas en los Concilios de Lima celebrados entre 1551 y 1572, y las resoluciones de los mismos en pro de la erradicación de estos cultos. Para vincular las relaciones entre los dogmas andinos y bíblicos del Nuevo y el Viejo Continente, y determinar el criterio que la Iglesia tuvo que adoptar frente a la creencia andinas. Esta configuración evangélica en realidad fue un proceso de integración iniciado mucho antes de la época en que escribieron Titu Cusi Yupanqui y Santa Cruz Pachacuti.

En la *Ynstrucción de don Diego*, se presentan los datos biográficos de Titu Cusi Yupanqui, importantes para el tema central de su obra, para justificar la rebelión de su padre contra la corona de España y reclamar el Reino, herencia de sus antepasados. Aquí se precisa el por qué de la alteración de fechas, eventos, y, se utiliza referencias de investigaciones para cuestionar la versión de la conquista de los españoles y del mismo cronista y, se intenta rehacer la historia épica del Tahuantinsuyu desde la perspectiva indígena del autor.

Santa Cruz Pachacuti, es el tercer capítulo donde se proporciona la información bibliográfica del autor. Su interés por vincular a su familia con el noveno gobernante Pachacuti Ynga Yupanqui, y la fundación del Imperio. La investigación abarca un panorama de opiniones escolásticas de su obra, la historia de los Incas antes de la invasión, la vida de cada uno de ellos ligada a la suerte del territorio, y, se analizan los distintos aspectos de la compleja relación entre las culturas del occidente y autóctonas.

El cuarto, *El mito cristiano y la figura del demonio*, estudia la “andeanización de Satanás”. El Lucifer europeo y el “*çupay y hapiñuñu*” de Titu Cusi Yupanqui y Santa Cruz Pachacuti, confirman el proceso del mestizaje religioso y la influencia de la catequesis católica utilizándolo con fines moralísticos para criticar el comportamiento de los españoles y la conducta de los gobernantes andinos.

El quinto y último capítulo, es de *Tunapa y Viracocha*. La saga de “*Tonapa*” de Santa Cruz Pachacuti, es la presunta visita misional de un predicador cristiano al continente americano. Su misión civilizadora estuvo ligada al “*topayauri*”, o cetro real utilizados por los soberanos del Nuevo Continente para gobernar a sus súbditos. El “*Viracocha*” de Titu Cusi Yupanqui, fue la caracterización del “Dios Creador” de los Andes compatible con el “Jehová de la fe judeocristiana” de la formación teológica de los evangelizadores europeos para propagar la fe católica a los habitantes de América. Para Santa Cruz Pachacuti, el “*Viracochan Pachayacachic Cachan o Pachacan*”, tiene relación con la cultura preinca de la civilización de Tiahuanaco, el lago Titicaca, y la leyenda de Manco Cápac I y sus hermanos.

El procedimiento llevado a cabo en este estudio de la “*Ynstrucción de don Diego*” y la “*Relación deste reino*”, es de mi propia creación, pero está inspirada por los lazos que me unen a estos dos cronistas, por ser oriunda del Ecuador, territorio que pertenecía antes de la llegada de los españoles, al Chinchasuyu, o uno de los “suyus” situado al norte del Tahuantinsuyu. Por ser Tomebamba, hoy ciudad de Cuenca, fundada por el Ynga Tupac Yupanqui a finales del siglo catorce, cuna de mis abuelos paternos. Por la fascinación que desde niña he sentido por aquellos misteriosos gobernantes Incas, y las lecturas de obras escritas por Pierre Duviols, Tom R. Zuidema, César Itier, Enrique Urbano, Edmundo Guillén Guillén, Luis Millones, Manuel M. Marzal, Juan José Vega, Lionel Valleé, María Rosstworowski, Waldemar Espinoza Soriano, Rómulo Cúneo Vidal, Frank Pease, Raquel Chang-Rodríguez, Carlos Aranibar, Gary Urton, entre otros, que han enriquecido nuestro conocimiento del pasado de los Andes por medio de su consagración a la investigación de la cultura prehispánica.

La aproximación de sus estudios ha aclarado muchos problemas con que la religión andina tropezaba por la deficiencia de las crónicas coloniales editadas, el empleo de copias defectuosas, y las erratas de las sucesivas ediciones, como es el caso de las dos Relaciones de Titu Cusi y Santa Cruz Pachacuti. Todo esto me ayudó a que buscara la procedencia de elementos de la cultura occidental y andina y sus representaciones, asociando la información de las crónicas citadas con anotaciones diversas sobre lo que pensaban los europeos de entonces de la religión de los indígenas.

Sobre todo, un especial reconocimiento por la inspiración recibida de parte de mi directora de tesis, doctora Lily Litvak, sin cuya generosa dedicación, apoyo y consejos no hubiera podido llevar a cabo esta disertación. Extiendo mi agradecimiento a los otros miembros del comité, Dr. Stanislav Zimic, Dr. James Nicolopulos, Dr. Enrique Fierro, y Dr. René Garay, al personal del laboratorio de la Universidad de Saint Edward's, Eric Trimble, Technical Support Coordinator, Ignacio G. Rodríguez y Juan C. Navarro; a Jorge Salinas, Asistente Bibliotecario de la Benson Latin American Collections, y a mis hijos, Sharon, Leslie y Melissa, quienes han cooperado en la realización de este trabajo.

LA CONQUISTA DEL TAHUANTINSUYU Y LA JUSTIFICACIÓN RELIGIOSA ESPAÑOLA

La Ynstrucción del Ynga Don Diego Castro Titu Cussi Yupanqui (1570), y la Relación de don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613), relatan la llegada de los españoles en el siglo dieciséis, al Tahuantinsuyu,¹ llamado así porque el territorio estaba dividido en cuatro regiones o suyus.² Titu Cusi Yupanqui elabora el conflicto histórico e ideológico de los primeros años de la conquista, y los comienzos de colonización y evangelización de los andinos. Santa Cruz Pachacuti narra el proceso de una centuria de adaptación a los valores culturales occidentales por parte de los indígenas. Ambas crónicas, refieren la lucha de opuestos sistemas sociales, políticos y religiosos; así como la pugna de conceptos de civilizaciones diferentes, lo oral y escrito, realidad e irrealidad: mito e historia, Quilca y Biblia, Dios andino y cristiano, Monarquía e Incanato. Elaboran y describen como el Imperio fue encasillado a esquemas familiares por la corona de España en fusión con la Iglesia para distinguirse de los naturales, el “otro” o lo desconocido, para esclavizarlos y catolizarlos.

El propósito de este capítulo es analizar los parámetros de que se valieron los castellanos para invadir y subyugar el territorio americano; el pretexto que utilizaron para catequizar y convertir a la fe apostólica a la población indígena, y la controversia que se desencadenó entre eruditos del Viejo Mundo por la supuesta idolatría de los neófitos aborígenes. Para comprender estos puntos hay que analizar como la “India” y sus habitantes fueron percibidos por los europeos; el destino y futuro que les depararía la visión etnocéntrica, y, cuales fueron los criterios en los que se basó Cristóbal Colón para obsequiarle a los reyes católicos, el Nuevo Continente “descubierto”.

1. Las Indias maravillosas

Maravilla y admiración a las “Indias Occidentales” fue lo que sintieron los europeos ante la experiencia de un hemisferio descubierto. Según Sebastián de Covarrubias (1977), “*maravillarse, es admirarse viendo los efectos e ignorando las*

causas”, y “*admirarse, es espantarse de algún efecto que ve extraordinario, cuya causa ignora*”. Esta definición se ajusta para explicar como el Nuevo Mundo fue descrito en términos del viejo y percibido a través de la literatura y el mito. Como es sabido, las nuevas imágenes de este continente hasta entonces desconocido fueron adaptadas y alteradas, pero no cambiaron fundamentalmente la idea del universo, como lo demostraron tanto los testimonios escritos como mapas de esa época. Aun después de que América fuera incorporada al mapa mundi, repetidamente se percibía la incapacidad de describirla con sus propias características. Como apunta John Elliott (1984: 33): “...incluso cuando los europeos tenían el deseo de mirar y los ojos bien dispuestos para ver, no existen garantías de que la imagen que se presentaba ante ellos –ya fuera de personas o de lugares –respondiese necesariamente a la realidad. Los determinantes de esta visión eran la tradición, la experiencia y la curiosidad”.

El fundamento de esta interpretación tuvo su origen en la confusión entre América y el fabuloso Catay, visitado por Marco Polo, que desde el principio hizo que las nuevas tierras fueran consideradas a la luz de sus observaciones. En el prólogo de su libro (Santaella, Rodrigo de: 1987), mostraba su intención de dar cuenta de las “*cosas grandes e maravillosas del mundo*” que había contemplado en sus viajes, y, las había sabido por relación de hombres sabios y dignos de fe. Incluso, Américo Vespucci (1986: 53) llegó a la conclusión de que estaba en los confines de Asia, en tierra firme, porque estaba llena de animales que no se encontraban en las islas. El Nuevo Mundo cumplía con el primer sueño de lo maravilloso oriental, de riqueza, vinculado estrechamente a las islas afortunadas y al tema del paraíso. A la vez, se unía el de la exuberancia quimérica, los animales fantásticos y plantas exóticas, así como habitantes con costumbres diferentes que iban a plantear el problema del “bárbaro”, el “salvaje”, el “otro”.³

América trazaba un espacio inexistente en el orbe terráqueo, vinculándose al mundo occidental una tierra ignota, que no sólo significaría el definitivo redondeo del planeta, sino que suscitaría un necesario contrapunto para el europeo, una referencia distinta y singular que abriría los horizontes a quienes tuvieran ojos para ver. Alejandro Cioranescu (1967) señala que lo que se planteó fue la semejanza y diversidad. Un primer

acercamiento fue asimilarlo a lo desconocido, dentro de un implícito europeocentrismo criticado por Michel de Montaigne (1969: 254).⁴ Por ejemplo, las continuas referencias del Almirante a la primavera andaluza, el aludir de Cortés y Bernal Díaz a Castilla, a los grandes caudales de América del Sur con el Danubio, etcétera, supuso un modo de acercamiento a lo desconocido, pero fue un intento de asimilación, de forma que lo exótico se volviera familiar.

Indica Antonello Gerbi (1978: 17-20), que fue otra la postura de la diversidad, y la extrañeza porque postulaba un mundo más allá del conocido, y por lo tanto, el problema de las posibles relaciones entre ambos. Esta actitud fue la decisiva para captar la nueva realidad. Fue sobre todo la rareza ante lo foráneo de donde procedió la maravilla, pero Marco Polo (1987: 257) había insistido en que en las indias “*ay una extraña gente e más extraños animales*”. Cristóbal Colón (1982: 64) insistiría en la admiración que producía la fascinante variedad:

“Y afirma no encareçello la centéssima parte de lo que es, y que plugo a Nuestro Señor de le mostrar siempre una cosa mejor que otra, y siempre en lo que hasta allí avía descubierto iba de bien en mejor, ansí en las tierras y arboledas y yervas y frutos y flores como en las gentes, y siempre de diversa manera, y así en un lugar como en otro, o mismo en los puertos y en las aguas. Y finalmente dize que, cuando el que lo vee le es tan grande admiración, cuánto más será a quien lo oyere, y que nadie podrá creer si no lo viere”.

El encuentro entre estos dos continentes ocurrió durante la época del cambio europeo hacia el Renacimiento. El enigmático Almirante, era producto de este tránsito, sus escritos así lo consignaron. Este medievalismo como las sirenas que creyó ver, su pretendido descubrimiento del paraíso terrenal y otros tantos sucesos fantásticos, serían las características que predominarían en la narrativa del choque entre España y América. Los primeros viajeros y cronistas del Nuevo Mundo acogieron en sus testimonios tanto las maravillas contempladas por sus propios ojos como las que oyeron de labios de supuestos testigos. Como Juan de Mandeville (1984), que escribió “*como mejor pude aquellas cosas que vi y oí por las tierras por donde anduve*”. La sátira de François

Rabelais (Ed. 1974: 1.034), dirigida contra los que escribieron de oídas sobre las fábulas de un mundo por el que no habían viajado, fue episodio conocido. Según él, entre los que escucharon y tomaron notas estaban Herodoto, Plinio, Estrabón, y otros antiguos, así como Marco Polo. Pierre Testemoing, quien se identificó con Pedro Mártir de Anglería, se refería al tema de exagerar la verdad sobre lo que no se había visto: “y no sé cuántos otros historiadores modernos escondidos detrás de una pieza de tapicería, escribiendo en secreto hermosas mentiras; y todo por oír decir.”

Mientras la tierra sólo ofrecía especies semejantes a las del Viejo Mundo, o se indicaba simplemente como Marco Polo (Ibídem 257) que “*muchos e diversos e estraños animales ver*” insistiendo en la escasez de su fauna, el mar en cambio fue receptáculo de mayores prodigios. Tradicionales habitantes de los océanos eran las sirenas y los tritones. Era sabido que Colón (1982: 111-112), fue el primero en hallar tres de ellas “*pero no eran tan hermosas como las pintan, que en alguna manera tenían forma de hombre en la cara*”. Tales “*serenas*” ya habían sido vistas por el Almirante en las costas de Guinea, así que no se trataba de un prodigio. Pedro Mártir de Anglería ([1503, 1530]1944: 453), aludió a una de las características clásicas de estos seres mixtos: el canto armonioso que adormecía. Para justificar su existencia, además de insistir como era habitual al poder de la naturaleza, y en el testimonio de “hombres formales”, acudió a su presencia secular. Si la rana cantaba debajo del agua, “*¿Pues que extraño será que se hallasen también otros peces con voz, que nunca se hubieran oído antes? Cada uno cree lo que le acomode: yo pienso que la naturaleza puede hacer cosas admirables*”. Además, identificó la existencia de este supuesto ser fabuloso, mitad mujer y mitad pez, en el Cantábrico donde cantaban cuando estaban en celo.

La tradición de las islas legendarias del Atlántico, se unió a las del Índico, las cuales estaban estrechamente relacionadas con la búsqueda del Paraíso Terrenal, tema que obsesionó a Colón. Era bien conocido que consideraba al Nuevo Continente como pobre en fauna, pero exuberante en flora, y como la eterna primavera que imaginaba se relacionaría con este mito, de la misma manera que ocurrió con Vespucci (1986: 53). El descubrimiento de los grandes ríos estuvo vinculado también con este tópico. Antonio de

León Pinelo (1943: 15), los identificaría con el Indo, el Ganges, el Tigris, y el Éufrates. Como indica Jacques Le Goff (1983: 266), el océano Índico era “*en la mentalidad medieval un receptáculo de sueños, de mitos, de leyendas. Es el mundo encerrado del exotismo onírico del occidente medieval, el hortus conclusus de un Paraíso mezclado de arrebatos y pesadillas*”.

Las Indias también estaban pobladas de hombres de naturaleza monstruosa, como lo habían certificado entre otros Marco Polo y Juan de Mandeville. John Hale (1969: 317-343), señala que los monstruos tanto míticos como “reales”, desempeñaron un papel esencial en el pensamiento antiguo, desde los centauros o sirenas, hasta hombres con un solo pie o con cabeza de perro, y pasaron sin ninguna dificultad a la Edad Media. Ningún viajero los veía en realidad, pero eran muy divulgados en esta época, y ejercieron una influencia extraordinaria sobre su imaginación. Todos conocemos la decepción de Colón (51, 65) al no encontrar monstruos en las tierras recién descubiertas. El viajero veneciano había hallado entre otros, hombre con plumas en la parte secreta, de cinocéfalos antropófagos que tenían la “*cabeça como canes mastines grandes e tiene también hombres e mugeres dientes de perro*”. (Marco Polo: 252-253)

En su primer viaje oyó decir que más lejos “*avía hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollaban y le bebían la sangre y le cortaban su natura*”. Más adelante, afirmaba que los pacíficos taínos le habían hablado de feroces habitantes de Caniba o Canima, “*y dezían que no tenían sino un ojo y la cara de perro*”. El Almirante pensaba que le estaban mintiendo que en realidad se estaban refiriendo a los súbditos del Gran Kan, el emperador de China, como su mismo nombre indicaba, para quien incluso llevaba una carta de los Reyes Católicos. Su percepción de las Antillas respondía así a una hipótesis equivocada: creía que había llegado a las islas de Cipango, las cuales el propio Marco Polo había afirmado que se encontraban frente al Oriente. Debido a esto, no perdió mucho tiempo en describir a los pobladores que encontraba, ni mucho menos intentaba conocerlos. Le interesaba su propio mito, provenientes de los *Viajes* de Marco Polo y de la *Imago Mundi* del cardenal d'Ailly. Para él, la realidad americana era otra que la que se presentaba ante sus ojos.

El capítulo “*El Paraíso en el Nuevo Mundo*” dedicado a “*naciones peregrinas y monstruos humanos de las Indias*”, de León de Pinelo (1943: II: 12) es un buen muestrario teratológico. Allí se recogen diversas noticias sobre las “*calidades peregrinas*” de algunos de los habitantes. La mayoría de los autores evocando sobre todo a Plinio, han merecido la credibilidad de gente tan notable como el padre Juan Eusebio Nieremberg. Informó la existencia de hombres con dos caras, siameses, hermafroditas, lo que tenían los pies vueltos al revés, los cuales eran asimilados a los antípodas. Y no podían faltar los ewaipanomas descritos y nunca vistos por Raleigh. Al final del capítulo, muestra su escepticismo. Nunca había tenido contacto con tales monstruos en las Indias, y todos los que hablaban de ellos lo hacían por relación, “*y cautelas, parece que tanto el primer cronista ya que no por verdadero*”.

Si en los casos anteriores los monstruos sólo eran conocidos a través de referencias, los gigantes, en cambio, fueron hallados prácticamente en todo el Nuevo Mundo y, junto a las amazonas, fueron una de las creencias más persistentes. A ello contribuyó la convicción de que en las regiones frías y cercanas al polo, los hombres eran de mayor tamaño, mientras que los pigmeos, por lógica, debían estar en las regiones ecuatoriales. Los gigantes de la mitología grecorromana y de los libros de caballerías formaban parte del universo mental de los europeos. Frente a otros extraños hombres, la talla gigantesca ofrecía la ventaja de la verosimilitud. También, Marco Polo, hablaba de la isla de Tanguibar,⁵ cerca de los cinocéfalos, donde vivían hombres gigantes y horribles, que andaban desnudos.

El más antiguo testimonio fue el de Vespucci (1986: 61, 125), que los halló en dos ocasiones. En la primera, “*eran de estatura tan elevada que cada uno de ellos era de rodillas más alto que yo de pie: en conclusión eran de estatura gigantes, según el tamaño y proporción del cuerpo, que correspondía con su altura; que cada una de las mujeres parecía una Pentesilea y los hombres Anteos*”. En la segunda ocasión, se trataba de una isla poblada por hombres y mujeres enormes, y por ello fue bautizada “*de los Gigantes*”. En ambos encuentros quisieron apresar a unas mujeres “*y como cosa maravillosa traerlas a Castilla*”. En su crónica, Santa Cruz Pachacuti, también relaciona a estos seres con los

runas o gente incivilizada del Imperio Inca. Afirma que sus huesos están enterrados en unos andenes o montañas (ff. 39v., 42): “*Y assi el dicho Guascar Ynga despacha mensajero a todo su reyno de Tabantinsuyo hasta Chile, ... y a los hatunrunas que son gigantes,... [...] Y en la dicha batalla dizen que fue muerto dos gigantes que al presente está sus huessos en Chacaro, que ocupa un andenes.*”

Las amazonas, como los caníbales, a diferencia del grupo anterior, causaron admiración no por poseer un físico extraordinario, sino por que tenían costumbres totalmente diferentes. El mito y la búsqueda de estas escurridizas mujeres fue uno de los más duraderos y dio lugar a diferentes interpretaciones. Además, su resurgir se explica por una larga tradición cultural y pueden representar una antítesis a lo habitualmente considerado como norma, al invertirse los tradicionales papeles de hombres y mujeres. Así, podemos leer en el libro de Tirso de Molina, *Amazonas e las Indias*: “*Aquí Naturaleza / el orden alterado*”. A la práctica antigua se unieron las informaciones de Mandeville, que las situaba más allá de Caldea y de Marco Polo, que hablaba de una “Masculina”, habitada sólo por hombres, y otra “Femenina”, sólo por mujeres. Colón (Ibídem: 109, 117-119) había oído hablar de una “*isla donde ha avía sino solo mujeres*” que luego situaría en la isla de Martinino “*poblada de mujeres sin hombres*”. Después del Almirante, las amazonas fueron buscadas por Grijalva, Jiménez de Quesada y finalmente encontradas, entre otros, por Orellana, Schmidel y Thevet, y se llegó a confundir su búsqueda con la de “El Dorado”. En la mayoría de los informes eran poseedoras de grandes riquezas, por lo que su leyenda se unió a la de la opulencia incomparable del Nuevo Mundo.

En su *Relación* (1613), Santa Cruz Pachacuti, influenciado por estas fábulas, también se refirió a “El Dorado” y al de las “mujeres amazonas”. Según el cronista, el Inca Tupac Yupanqui, abuelo de Atahualpa, Huascar y Manco Inca II, en la guerra contra sus peores enemigos, los chancas, tuvo un encuentro con dichas guerreras, y, en sus expediciones para agrandar su imperio llegó hasta toparse con tierras muy lejanas al Tahuantinsuyo: “*Al fin el dicho Topa Ynga Yupanqui haze gente de guerra (...) los quales comiença pelear en Guarmi Pucara con las mugeres Cullacas, (f. 26v.) Al fin el*

dicho *ynga* (...) y hacia arriba llega hasta en derecho de *Carabaya*, en donde los vido una provincia, todos mugeres, llamado **Guarmi Auca**. (f.27v.) Al fin pasa a la otra banda <passando por un río caudalossísimo ... halla unos monaços temerarios que abía sido de un *curaca* de essa provincia de los **Manares**, ... Adid jamás oyda de que si espantan los **Iscaj Oyas**, assí llamado. A esta provincia se llama **Dorado** etc.> en donde halló un reyno grande, llamado **Escay Oya**, rica tierra, y la gente della mucha más belicossa que cuantas naçiones de por acá,..." (f.28)

Un caso de singularidad monstruosa de las Indias occidentales fueron los caníbales. En el libro de Marco Polo habían aparecido tanto hombres que practicaban la antropofagia ritual como los que se alimentaban de carne humana,⁶ insistiendo en que los ingeridos, eran siempre extranjeros. En toda América sus terribles costumbres causaron natural espanto, y una enorme curiosidad. El tema de antropofagia ha sido estudiado desde Montaigne⁷ hasta nuestros días. Lo que podría añadirse es que también los encontramos entre los europeos, si bien se justifica siempre por un hambre extrema. Hernando Colón contó cómo el Almirante tuvo que evitar que unos cristianos se comieran entre ellos como “caníbales”. Ulrico Schmidel (1986: 75), relata que cinco cristianos “se comieron unos a otros, hasta que quedó uno solo, que por se solo no hubo quien se lo comiese”. Estos incidentes de ningún modo servían para aprobar la práctica de los caníbales o igualarse a ellos en la barbarie, ya que se presentaban como eventos de extrema necesidad.

Advierte Wade Frazier (2000: 16), que Cristóbal Colón desde su primer viaje épico comenzó a propagar el mito de los nativos de la Isla del Caribe como caníbales: “On the first epic voyage, Columbus began the unfounded myth. The Caribbean natives practiced cannibalism. About the only evidence there ever was for Caribbean cannibalism came from Columbus’s imagination while he interpreted native gestures. His misunderstanding correlated with European mythology. Columbus wrote savage cannibals, people with an eye in the middle of their forehead (log entries of November 4th and 23rd, 1492). Columbus found from the native gestures what he expected to find. For

all the writing of what Renaissance man Columbus was, he had many medieval fantasies.”

La influencia del Almirante sobre el canibalismo en América, se refleja en la Relación de Titu CusiYupanqui y Santa Cruz Pachacuti. Ambos autores relacionaron a las tierras o provincias del Imperio Inca con gente que comían carne humana y que tenían pacto con el demonio. Santa Cruz escribe: “*Al fin el dicho **ynga...** y passa por çima de **Cassarca** en donde halló una provincia que comía sus difuntos,...* (f. 20v.); *Dizen que este tiempo con hambre murieron mucha gente, y aun dizen que entonçes se comían a sus hijos el que tenían.* (f. 24v.); *...reyn grande, llamado **Escay Oya**,... los quales dicen que se sustentan con carne humana... saben como gente que tienen pactos con los demonios...* (f. 28)”. Titu Cusi Yupanqui, también se refirió al mismo tópico (24): “*Antonico, arriba dicho,...* le aconteçio lo que a los demas, que fue que los mandó entregar a unos yndios moyo moyos andes para que despedaçados los comiesen.” Francisco Javier Cevallos (1992: 166, 172), comenta que desde el diario de Colón, la selva amazónica participó de las señales de riqueza, y hacia allí se dirigió el mito. De hecho, ninguna otra fábula se volvió como éste sinónimo de riquezas incalculables, de ciudades maravillosas y reinos lejanos. A la leyenda de "El Dorado" se le añadieron las demás, como el país de Meta, el reino de los Omaguas, el país de la Canela. Y con estos sueños en mente, impulsados por el afán de oro y fama, Gonzalo Pizarro y Francisco de Orellana emprendieron el viaje hacia la selva el año 1541.

En conclusión, los primeros viajeros y cronistas de Indias transmitieron la imagen de riqueza de oro, especería, de cosas preciosas, de una naturaleza diversa y poderosa; la experiencia real y libresca de tierras y hombres fabulosos. Se produjo la materialización de un largo sueño occidental, la maravilla de América, que tuvo una evidente función compensadora. De esta quimera, los europeos pronto tuvieron que despertar, al aumentar la discrepancia entre imagen y realidad.

2. Cristóbal Colón

La historia de la literatura hispanoamericana nació de la idealización de los primeros escritos de las “célebres crónicas de Indias”. Textos, en que la verdad se fundió

tan íntimamente con la ficción que ha resultado casi imposible desbrozar sus nítidos deslindes. Aludo claro está, a las misivas que iniciaron este género, que fue la expresión de un orbe perfecto ante los sentidos perplejos del colonizador: el diario de Los cuatro viajes de Colón, conocido por los lectores muchos años después a través de la Vida del Almirante Don Cristóbal de Colón, el cual fue redactado por su hijo Hernando, y algunas cartas. Este género híbrido por definición, por su ascendencia medieval, halló en América un cultivo inigualable, que años después los cronistas europeos, darían rienda suelta al relato de aventuras imaginarias o al despliegue descriptivo de todo lo inusual y distinto que ante ellos compadecía: sociedades humanas o arquitecturas naturales. Todo ello dio buena cuenta del deslumbramiento y maravilla que comportó la aparición de un continente de inmensas cordilleras, ríos de caudales suntuosos, vastas selvas inextricables y miles de kilómetros de tierra ignota por explorar.

Pero Colón tenía un propósito. Todo cuanto aparecía ante el redactor de aquellas páginas de novedad fascinadora, estaba pacientemente elaborado. Así, las primeras palabras e impresiones verbales que conservamos escrita por mano europea, y relativas al Nuevo Mundo, fueron el claro inicio de la nueva realidad americana. Más preciso, su propósito fue en base de meditación, compulsado por lo que le convenía decir en ese momento a los soberanos españoles.

a. Obsequio de las Indias a los Reyes Católicos

Cristóbal Colón, con la primera carta fechada el 15 de febrero de 1493,⁸ les atribuyó derecho de posesión a los Reyes Católicos de España. Estaba dirigida a Luis de Santángel, su amigo, y asesor o consejero de la Reina Isabel. Por medio de su ayuda había conseguido el dinero para su empresa descubridora. En la primera línea, daba cuenta de *“la grande vitoria que Nuestro Señor”* le había dado; inmediatamente después reconocía que los soberanos le proporcionaron la armada con que logró la victoria y que le había permitido hallar *“muy muchas islas pobladas por gente sin número”* y *“dellas todas”* había tomado posesión *“por sus Altezas”*. En este primer párrafo de 76 palabras, había establecido el éxito de un traspaso de dueños, y hacía el obsequio de las islas a los reyes. De esta manera, había instituido la base de expansión española en América. Estos

dos elementos iban a ser una constante en las crónicas posteriores, para establecer la legalidad de la invasión.

b. Imposición del idioma

En los párrafos siguientes el Almirante, elaboraría el sentido del regalo, explicando el sistema a través del cual se podría desarrollar la conquista. Así, en el segundo especificaba una primera tensión que se realizaba en el choque de dos mundos y que se resolvería en una actitud de dominio: la imposición del idioma. Superpuso nombres españoles significativos que enlazaban perfectamente con lo establecido en el primer párrafo. Llamó a las islas de San Salvador, Santa María de la Concepción, Fernandina, Isabela, y Juana, “*Casi cada una nombre nuevo*”. La primera resultaba la más significativa: “*los indios la llaman Guanahani*”, decía, pero el nombre fue borrado por la palabra española. Esto fue más que una actitud simbólica porque así, en forma aparentemente leve, comenzó el dominio cultural a través del lenguaje. Los nombres españoles prevalecen como un rosario de santos, reyes y conquistadores.

No siempre vencería la palabra del invasor. Nueva España, Nueva Castilla, y Nueva Granada, fueron imposiciones que en una primera tensión significativa lucharían con los vocablos indígenas. Las vicisitudes de Rimac, Lima, en relación, a la ciudad de los Reyes expresaban elocuentemente este hecho. En su carta la fuerza del sustantivo americano esbozaba un mestizaje desigual del idioma. Por ejemplo, se aplicó el término “canoas” por “cibau” que no tenía nada en comparación con la lexicología española dada por el Almirante. Curioso e irónico fue el castellano de Colón. Su dialecto genovés no daba para la comunicación en Europa porque no era modalidad de escritura. Al optar por el habla extranjera para comunicarse, se identificaba con una nación que adquiriría supremacía expansionista. A pesar de sus vacilaciones léxicas y morfológicas, a la larga, iba a comunicarse mejor con la lengua de la conquista. O sea, la aprendió porque sería un instrumento de expansión comercial y colonización.

c. Iniquidad e imagen

En el tercer párrafo aparece el hombre nativo como signo de descripción. Lo primero que vio Colón, era que “*fuian todos*”. Los indios escapaban ante la presencia de

los europeos y este fue un símbolo que lo impresionaría. Insistiría en la carta, que los eludían porque eran cobardes, salvajes, y bárbaros. Acusaba más adelante que “*fuián a non aguardar padre a hijo*”, lo que aumentaba el concepto de salvajismo. Esta selección de imágenes que no era casual en este documento, no concordaba con otras afirmaciones del mismo autor, pero el propósito era claro: el retrato de los naturales huyendo, por miedo, por falta de calidad humana, hablaba de una facilidad para la conquista, y de una justificación aprobada por Dios, puesto que siendo “bestiales” no merecían, según creencias de la época, ser considerados mortales.

La idea del aborígen huyendo se complementaba con su carencia de indumentaria; la infamia e ingenuidad con la definición de las armas de los primitivos que vio. La primera referencia a la falta de ropa es meramente explicativa: “*Andan todos desnudos, hombres y mujeres, así como sus madres los paren*”. En la segunda mención, presentaba su intención: “*non saben qué son armas, y andan desnudos como ya he dicho, e son los más temerosos que hay en el mundo*”. Ahora, la indecencia del aborígen ya no resaltaba la belleza del hombre americano o su simplicidad. Eran los términos “armas”, “desnudos”, “temerosos” las que se juntaban para indicar la facilidad con que se les podría conquistar, y el invasor no tendría dificultad para matarlos.

En diferentes páginas de su diario insistiría sobre este tema con el mismo propósito. Los cronistas posteriores harían una ciencia de lo que por ahora era una sugerencia. Esta doble presentación complementó la idea de la cobardía de los indígenas: “*Non tienen fierro ni acero: armas, ni son para ello... y no osan usar de aquéllas*”. En resumen, por estas descripciones, el conquistador vio en el nativo a un hombre que fácilmente se podía vencer y aniquilar.

d. Realidad, religión e imaginación

Colón llegó a América protegido por un dogma que estaba en su apogeo. España extendía su poder bajo banderas religiosas. En su nombre se hacían guerras, y se justificaba la explotación y la esclavitud. Los reyes buscaban dinero para tomar Jerusalén, y el Almirante les ofreció un medio. En el Nuevo Continente, vio en la sencillez de los indios todo un proyecto de expansión y devoción. Los indígenas eran

bestias, “*non conocían ninguna seta ni idolatría*”, eran buenos, inocentes, y “*creen que las fuerzas y el bien es en el cielo*”. Creía que fácilmente “*se harán cristianos*”, es decir, nada impediría la intervención de un patrón cultural atractivo a la España imperialista.⁹ Y los idólatras podrían ser esclavos. Todo lo dicho era real y práctico para imponer la nueva fe. Pero también ya estaba funcionando la premonición cristiana, el determinismo que señalaba la evangelización total del mundo. Los indios “*creyeron*” que Colón y los suyos eran gentes que “*venía del cielo y en tal acatamiento me reciben*”. Esta idea expresada se fijaría en él y la subrayaría una y otra vez en la carta y su diario. La misma concepción del invasor como ser divino, la encontraremos en la Relación de Titu Cusi Yupanqui, discutida en el segundo capítulo.

En la carta el Almirante explicaba que había comenzado la colonización con la Villa de Navidad, que era una fortaleza construida con los restos del barco que sospechosamente encalló el día que se iba a celebrar el nacimiento de Cristo. Tal auspicio indicaba la unión de lo real y lo imaginario en su misiva. La última parte contenía las líneas más contradictorias. Enlazaba con “*toda cristiandad*” a Dios Nuestro Señor con Nuestro Redentor, a los ilustrísimos Rey y Reina con la Santa Trinidad, en “*oraciones solemnes por el tanto ensalzamiento que habrán ayuntándose tantos pueblos a nuestra Santa Fe, y después por los bienes temporales que no solamente a la España mas todos los cristianos ternán aquí refrigerio e ganancia, esto segundo ha hecho ser muy breve*”. La conexión religión-explotación fue no sólo analizada y especificada en todo el documento, sino que adquirió matices de inspirada oración en el párrafo final, el cual fue el de mayor intención de convencimiento.

La carta cumplió su cometido en Europa.¹⁰ Fue útil porque contribuyó a la expansión económica europea. Para los indígenas significó el paso inicial de una integración que ahora intentamos ver con ojos críticos. Se los incorporaba, desde su primera letra, en sus valores y se exponía una depredación cultural y económica que no se compensó con el mestizaje logrado. Se los obligó, a ver su realidad como seres inferiores y subsidiarios, y grandes solo en la riqueza material que se dilapidaría allende los mares. El idioma nativo se matizó, se enriqueció, si se quiere, pero a costa de una ruptura que

aún se siente viva en gran parte en América. El cruce de estirpes, por otro lado, ha ahondado muchos de estos problemas iniciales. Colón diseñó la anexión de un mundo dentro de otro y este lazo fue coherente sólo en cuanto el universo andino se adentraba en el europeo bajo las condiciones de éste. La mezcla posterior de razas, aun la actual, en mucho continúa luchando por hacerse coherente con el continente occidental.

Casi un siglo y medio después de Colón, Titu Cusi Yupanqui y Santa Cruz Pachacuti, escribieron sus crónicas para vincularlo dentro de la historia de los Incas y del cristianismo español. Estos son momentos privilegiados dentro de la extensa narrativa del encuentro entre españoles e indígenas. Son documentos de valor incalculable, tanto por su riqueza intrínseca como por su repercusión literaria posterior. Dos obras que son un reflejo de que gran parte de nuestra cultura, y literatura, es un esfuerzo por hacernos visibles en el orbe europeo, y de que Colón había iniciado este camino.

3. Invación y conquista del Tahuantinsuyu

Cuando se “descubre” el Tahuantinsuyu, los invasores tenían ya una larga experiencia en el Nuevo Mundo. Estaban lejanos los días de los Reyes Católicos: en 1517 había ascendido al trono Carlos V y comenzaba un largo período que culminaría en 1554. El soberano era también nuevo en España, cuya lengua apenas conocía cuando fue consagrado emperador de media Europa e Indias. Al llegar al poder, las colonias tomaron otra importancia, especialmente desde que Hernán Cortés conquistó México. La elocuencia de sus cartas, de los presentes y del quinto real hizo que el continente americano dejara de ser un grupo de islas lejanas, con habitantes de esclavitud difícil y cuestionada. Marineros e “indianos”, quienes regresaban a contar sus hazañas, divulgaron la buena nueva de tierras y seres cuyas riquezas aguardaban la audacia de quienes languidecían en las muchas patrias del monarca.¹¹

a. Francisco Pizarro y la hueste invasora

Los invasores que intentaron proseguir hacia el sur eran parte de la villa establecida en Panamá varios años atrás. Rumores y fantasías de presuntos tesoros alentaron a un veterano residente, ducho en capturar indígenas y castigar a los que todavía resistían; Francisco Pizarro, cuyo analfabetismo, generalizado entre sus colegas

de aventura, no mermaba su autoridad, y cuya bastardía no lo hacía muy diferente al resto de los pobladores. Su crédito permitió obtener los fondos para una empresa con los que soñaban muchos, entre ellos Diego de Almagro y Hernando de Luque, cuya intervención terminó antes de que se descubriera el Imperio andino. Su parte fue absorbida por el licenciado Gaspar de Espinoza.

Pizarro fue líder de un conjunto de aventureros que acompañó sus expediciones de conquistador. Los relatos de la época se referían a ellos como “soldados” y por costumbre el término ha sido trasladado a los libros de historia. Luis Millones (1995) señala que conviene precisar. De los 180 hombres que se embarcaron en 1531 desde Panamá para la fase final del asalto a los incas, sólo dos tenían experiencia militar. Uno era Pedro de Candia, artillero griego que había participado en las campañas de Italia bajo el pabellón de Castilla, y el otro, Hernando Pizarro, hermano paterno de Francisco y, por tanto, hijo (en este caso legítimo) del capitán Gonzalo Pizarro, a quien había acompañado cuando combatió en Navarra. El resto de los hombres, y en especial si nos circunscribimos a los 168 que estuvieron presentes en Cajamarca, se sumaba a la hueste europea desde los más distintos oficios de labor comercial, unos cuantos letrados y contadores, hasta barberos, herreros y sastres. Pero ninguna de estas profesiones los incapacitaban para pelear; en su conjunto todos eran “hombres de armas”.

Aunque Castilla, Andalucía y Extremadura parecen haber sido la “patria chica” de la mayoría de esta primera oleada de invasores, más de sesenta de los que se conoce ya estaban asentados en el Nuevo Mundo por más de cinco años. Era Pizarro, uno de los mayores y debió tener 54 años cuando pisó la tierra de los incas. En general, su hueste fluctuaba entre los veinte y treinta y cinco años. Él lucía como un anciano excepcionalmente vigoroso, si tomamos en cuenta la esperanza de vida del siglo dieciséis. No hubo mujeres europeas en las primeras expediciones. Si el espíritu de la reconquista española aún alentaba las acciones de los recién llegados, parte del saqueo de las poblaciones asaltadas incluía la violación de las mujeres, de los niños y de las niñas. Fue más tardío el matrimonio con las damas nobles de la corte cuzqueña, las que fueron dejadas de lado cuando una tardía migración trajo señoras consideradas dignas de ser

esposas. En todo caso, la hueste europea halló en las indígenas el fácil alivio a su sexualidad, dando origen a mestizos y mestizas que olvidaban su condición, si volvían a ser acogidos en la comunidad materna.

1. Limpieza de sangre

Todos los colonizadores que llegaron de España al Nuevo Mundo, los que no reclamaban hidalguía, al menos exigían que se les tratara como “cristianos viejos”, es decir sin mancha de judaísmo o antecedentes musulmanes en la familia. Habían absorbido la necesidad de la “limpieza de sangre”. Coincidente con el descubrimiento de América, la persecución de musulmanes y judíos, y sus descendientes, se convirtió en decisión política. Estos dos grupos étnicos que habían compartido con los castellanos una larga residencia en la península, habían sido obligados a abjurar de sus creencias para adoptar las que acababan de proclamarse verdaderas. Ante la amenaza de ser expulsados y de serles confiscados sus bienes, muchos optaron por el acatamiento formal y por mantener clandestinas sus verdaderas convicciones. No escapó esto a los celosos funcionarios eclesiásticos, y se encargó a la *Santa Inquisición* la vigilancia de aquellos que persistieran en la práctica de credos que no eran cristianos.

La decisión de llevar a cabo tan gigantesca transformación en España tomó varias centurias. Pero aún cuando se expulsó a moros y judíos y se persiguió a moriscos y “marranos”, conversos que mantenían secretamente su fe, el universo ideológico de la península siguió tan heterogéneo como antes. O quizás más, ya que las presiones dieron nacimiento en cristianos viejos, nuevos y no cristianos, a un universo de creencias que expresaba el desconcierto de la sociedad ante las determinaciones políticas del gobierno de la Corona de España. Su existencia generó mayor represión. Bajo la mirada prejuiciosa de los oficiales de la iglesia, brujas y judíos empezaron a ser identificados arbitrariamente y el *shabbath*¹² fue convertido en una especie de aquelarre poblado de demonios.

Toda esta carga mental, apoyada celosamente por los Reyes Católicos y la Iglesia, constituyó parte del bagaje que acompañó al descubrimiento y conquista de las Indias. Esta divulgación le llegó al futuro conquistador, quien asumió estos presupuestos. Hay

que considerar que desde su infancia había estado a merced de la única prédica posible, que incluso podía ejercer la amenaza extrema de la Santa Inquisición. No es extraño, entonces, que los indígenas americanos fueran asimilados a esta condición deshumanizada de los judíos y los musulmanes, lo que permitiría su despojo y haría proclamar su esclavitud.

2. Tercer viaje de Francisco Pizarro al Tahuantinsuyu

Francisco Pizarro partió de Panamá el 27 de diciembre de 1530, en su tercer viaje en pos de las riquezas y maravillas antes descritas. Este intento iba precedido por la Capitulación de Toledo suscrita el 26 de Julio de 1529,¹³ que por su contenido y objetivos, constituía una táctica declaratoria de guerra de España al Tahuantinsuyu o “Inkapacharuna” (Guillén Guillén: 1994), que en este documento apareció con el nombre de “*Provincia del Perú*”. Se le confirmaba su liderazgo de capitán general y gobernador. Almagro el viejo recibiría el título de alcalde de la fortaleza de Tumbes, al que más tarde se sumaron los de contador de Tierra Firme y mariscal, y aún se mencionaba al sacerdote Hernando de Luque como protector de los naturales de las tierras aún no descubiertas. Durante las negociaciones Francisco había incorporado a sus hermanos, que azuzaron las diferencias con Almagro, a quien la repartición de los honores le pareció bastante injusta.

El desembarco de la expedición fue lejos de su objetivo. En febrero de 1531 estaba tocando tierra en la bahía de San Mateo y avanzó lentamente por lo que hoy es territorio del Ecuador, bordeando la costa del Pacífico. En el viaje se lograron las primeras muestras de lo que podía ser un despojo mayor; al asaltar a Coaque, localizado al suroeste de Quito, se dio con un botín que se ha calculado en 200,000 castellanos, cifra probablemente exagerada por la fantasía. Pero más importante que esto eran las constantes noticias del Tahuantinsuyu que empezaban a llegar a oídos de los aventureros. A través de muchos intermediarios se hablaba de un “Hurin Cuzco” o “Hanan Cuzco” o “*Cuzco viejo*” que había sido sucedido por otro “*Cuzco*”, que ahora gobernaba las tierras que se extendían al sur, en disputa con Atahualpa o Atabalipa, como lo llamaban los relatos más antiguos.

En mayo de 1532, la expedición salió de Tumbes hacia el sur, en vista de las informaciones extremadamente favorables en torno a la división política existente en todas las comarcas yungas de la costa norte y central del Imperio. En 1528, este lugar ya se había convertido en el memorable descubrimiento de los españoles por los tumbesinos. De acuerdo a Edmundo Guillén Guillén (1994: 28),¹⁴ este encuentro significó históricamente el primero entre dos culturas: la andina y la europea, entre un <apu> o funcionario Inka y Francisco Pizarro, exponente del mundo medieval y renacentista de España. En cuatro años, el capitán español fundó San Miguel de Piura, no sin antes de enfrentarse a una defensa heroica por parte de los tumbesinos, que fueron desbaratados en los esteros de Chepa por la caballería y perros de guerra de los enemigos.

Después de estos sucesos, se trasladó con su tropa al pueblo de Poechos donde acampó el 16 de mayo de ese año. Se dice que en este poblado, el jefe español recibió la mayor información sobre la guerra fratricida entre los dos hermanos Incas, y sobre los pueblos que habían formado banderas a favor del uno y del otro contendiente. Este sinchi, porque no estaba de acuerdo a la política de los soberanos del Tahuantinsuyu, y como ayuda a la guerra contra Atahualpa, le regaló a su sobrino para fuera el intérprete de los invasores. Por este motivo tomó el nombre de Martinillo. El 8 de noviembre, la expedición abandonó la costa y se internó en las montañas, porque las informaciones indicaban que el Inca vencedor se aproximaba a Cajamarca. El encuentro era inevitable.

b. Entrevista de Atahualpa y los invasores

Atahualpa y su séquito se hallaban en los baños de aguas termales, en la hoy ciudad de Baños,¹⁵ situada en un valle verde de dos mil metros de alturas en la sierra norte del Ecuador. Francisco, despachó a su hermano Hernando con unos veinte jinetes al encuentro del Inca, para tener un diagnóstico visual de la situación que debían enfrentar. Por su parte, Atahualpa estaba bien informado acerca de ellos. Uno de sus nobles capitanes, llamado “Maica Huillca,”¹⁶ había visitado a Hernando de Soto en Cajas, y pasó dos días examinando a los hombres, animales e instrumentos de guerra. El informe no parece haber impresionado a la corte indígena. Atahualpa se hallaba al final

de un ayuno. Según Luis Millones (1995), por la fecha o por la magra descripción del mismo, pudo ser el “*ituraymi*” del que hablaba Polo de Ondegardo.

Esta primera entrevista con los embajadores del capitán, sin muchos detalles, es narrada por Titu Cusi Yupanqui (3), sobrino del Inca, por intereses personales que serán discutidos en el siguiente capítulo¹⁷: “*Y como my tío llegase al pueblo de Caxamarca con toda su jente, los españoles los reçibieron en los baños de Conoc, legua y media de Caxamarca, y ansy se fueron con él hasta Caxamarca...*”. Las gentilezas fueron breves, apenas si se brindó con chicha de maíz y los invasores se retiraron, rehusando con temor la invitación extendida por su tío para que alguno de ellos permaneciera en su campamento. Otros cronistas que participaron en el evento hacen un despliegue más verbal de lo acontecido. Coinciden con el aire despectivo con que Atahualpa, haciendo gala de nuevo señor del Tahuantinsuyu, no quiso recibir a de Soto hasta que llegó Hernando Pizarro. Éste, nerviosamente y sin apearse del caballo, le expresó el saludo de la hueste, diciéndole, con el ánimo de engañarlo, que ellos estaban de paso “al otro lado del mar”, y que venían de “paz” y como “hermanos”, para invitarlo a cenar esa noche. Atahualpa, que ya conocía de los asesinatos y robos que habían hecho en el camino, desdeñando el anillo que le regaló de Soto, le dijo por intermedio de su capitán Uña Chullo: que por estar ayunando, iría a verlos al día siguiente.

Según otras versiones,¹⁸ el Inca, encaró a Hernando Pizarro, diciéndole que ya sabía de los robos y crueldades que había hecho a lo largo de la costa ecuatoriana, y luego de pedir que de Soto hiciera algunas cabriolas con su caballo, los despachó con la advertencia de que iría al siguiente día. Estas maniobras del español, con su rocín forzaron a retroceder a un grupo de indígenas asustados. Los testimonios afirman que quienes mostraron miedo fueron luego sacrificados por orden del monarca. Realmente, no hay forma de confirmar una crueldad que tiene el sabor de los libros de caballerías. Lo que se puede asegurar es que mucho debió perderse en la traducción de Martinillo, el intérprete llevado por los conquistadores. Atahualpa, se quedó sumamente satisfecho del resultado de la entrevista de Los Baños, a causa de la aparente sumisión de los jefes españoles. (Juan José Vega, 1987: 44) Por su parte, Francisco Pizarro, al conocer la

displicente actitud del soberano con sus comisionados, sospechando que al día siguiente no cenaría con ellos, cambiando de planes, preparó otra celada para atraparlo en la plaza del tambo y en medio de su pomposo cortejo (Guillén Guillén, 1994: 50).

1. Plaza de Cajamarca

Muchos historiadores, investigadores y críticos como Guillén Guillén (1994), Juan José Vega (1987), y Luis Andrade Reimers (1978)¹⁹ están en desacuerdo con respecto a los acontecimientos de Cajamarca. La información tradicional de las crónicas narra que la noche que siguió a este suceso fue una de las más largas en la vida de los aventureros. Ubicados en tres edificios en la plaza de Cajamarca, los caballos se encerraron en dos de ellos. Los de a pie, o peones, tomaron el tercer local, “*kallanka*” o galpón, y fueron comandados por el propio Francisco, que tampoco era buen jinete, aunque esta vez sus acciones se orientaban a la captura de Atahualpa. Por su parte, según Titu Cusi Yupanqui (2), el Inca, para atrapar a los españoles y hacer con ellos una especie de cacería o “*chaku*”, ordenó que el capitán Orominavi o Rumiñahui, con lazos y cuchillos o “*tomes*”, rodeara tambo, para que ninguno escapara. De esta manera, Atahualpa, con la excusa de que debían devolver todo lo robado desde San Mateo hasta allí, los apresaría a todos.

Estas previsiones del Inca y varios de sus señores, que salieron el 16 de noviembre con destino a la plaza, resultan hoy evidentes que subestimaron la tecnología y experiencia guerrera del grupo invasor. Atahualpa acababa de vencer una contienda de varios años y probablemente se purificaba como parte de los rituales previos a la ascensión al trono. Su pensamiento estaba puesto en el Cuzco, donde su gente había exterminado a la nobleza rival y se preparaba el recibimiento debido a su condición de triunfador. Lo acompañaban los que iban a tener un papel importante en la nueva administración. No en vano fueron varias las literas cargadas con pompa similar a la suya: los señores de Cajamarca y de Chíncha, confundieron incluso a los españoles, ya que en adornos y riqueza sus asientos no estaban lejos de la que llevaba al hijo de Guaina Cápac.

Cuando llegaron los indígenas a la plaza, los únicos europeos que salieron al frente fueron el fraile Vicente Valverde con su breviario y el mencionado Martinillo. Las versiones de los testigos varían notablemente respecto a los parlamentos de los protagonistas, que debieron ser traducidos con las limitaciones de la interpretación y el terror ante los acontecimientos. En todo caso, el dominico tenía un guión específico, el Requerimiento,²⁰ creado y aprobado en España. Era éste el texto que informaba al nativo de América sobre la existencia y las bondades de su majestad y sobre la necesidad de someterse y aceptar como única la religión católica. De acuerdo a Luis Millones (1995: 55), la formalidad satisfacía más a los leguleyos de la corona que a los conquistadores, quienes se burlaban de ello aludiendo a la necesidad de amarrar a los indios antes de empezar los discursos.

Para Guillén Guillén (1994), *“Cajamarca se convirtió así en el trágico escenario de una doble celada, urdida el uno contra el otro. Pero Atahualpa llevó la peor parte, y víctima de su imprudencia, cayó prisionero en el crepúsculo sangriento del 16 de noviembre de 1532, acabando así, sin pena ni gloria sus derechos al trono”*. Titu Cusi Yupanqui (6) recordando este desgraciado suceso, dice con sarcasmo, que a su tío Atahualpa lo apresaron por presuntuoso y confiado. Pues, cuando *“él tramaba cenarse a sus invitados, éstos se lo almorzaron con presteza y temeridad”*. De todas maneras, se daba la paradoja, que un analfabeto, o “machu capitu”, viejo capitán, como lo llamarían los indígenas, había desagraviado los designios de sus dioses, y capturado al “Inca casi Sol”, del poderoso Imperio andino.²¹

2. Atahualpa, rey bastardo

Según Luis Millones (1995: 57), para Pizarro, la situación debió ser mucho más seria. Era claro que estaba tratando con un soberano; tan es así que en el juicio que se le siguió a Atahualpa se menciona a Huáscar para desmerecer su condición de Inca legítimo. En este sentido la entrevista con Valverde era necesaria, siempre podía aludir a ella para avalar su estricto cumplimiento de la legalidad exigida por la corona: *“sabía el viejo capitán, que en la corte española nadie alentaba abiertamente revueltas contra los reyes, ni siquiera contra los extranjeros”*. Por este motivo, tenía que buscar una

explicación para justificar la ejecución del Inca. La única solución era presentarse como liberador del pueblo indígena que había sufrido la tiranía de “Atabaliba”. La carta de 1533, de Hernando Pizarro, a la Audiencia de Santo Domingo, refleja este propósito. Afirma que iba a informar sobre la “verdad” de lo ocurrido en el Perú. En el epílogo, caracteriza a “Atabaliba” como: “*un soberbio, traidor, usurpador...*”. A su hermano Francisco, como pacífico gobernador del Perú que recién iba a tomar sus posesiones fundando ciudades, es decir, trayendo la civilización y religión cristiana. En éstos dos hombres opuestos, se refleja lo que era el mal y bien, y, por lo tanto, tenían que chocar. La victoria la ha decidido el catolicismo que protegía a sus paladines. Para Franklin Pease (1989: 172), a la imagen del Inka fue vinculada la noción cristiana del demonio, lo cual apoyaba su terrena condición de “ilegítimo” y “tirano”. Se basaron en las leyes europeas de herencia patrilineal y legítima, para quitarle sus derechos como soberano.

Como es sabido, Francisco Pizarro llegó a los Andes en el momento en que se llevaba a cabo una sucesión del poder. Había muerto Guayna Cápac, y se realizaba el complejo ritual que culminaba en la designación del soberano. Según muchos historiadores, entre ellos Pierre Duviols (1997), Tom Zuidema (1987), y Frank Pease (1989), los españoles identificaron la situación como una guerra dinástica, donde los aspirantes al poder luchaban entre sí. No pudieron verla como una contienda ritual. Identificaron a los protagonistas como hijos del gobernante fallecido, dotaron a uno de ellos, a Huáscar, con las condiciones propias de legitimidad, y al otro, Atahualpa, con las de bastardía. Ello permitió a los españoles sustentar la justicia de la ejecución del Inca: éste había intentado una rebelión contra los invasores, buscando su destrucción, y se aunaba a ello que había mandado matar a su hermano. A la acusación de sublevación se añadía la de usurpación, regicidio y fratricidio. Así, resultaba fácilmente condenable. Esta versión introducida en los Andes de monarquía europea de “legitimidad” y “herencia” aparece en las crónicas de Titu Cusi Yupanqui y Santa Cruz Pachacuti, por las razones que veremos en los siguientes capítulos.

3. Juicio y muerte de Atahualpa

Inmediatamente, o poco después de esta tragedia, debió de ocurrir la negociación de Pizarro con Atahualpa sobre los términos y condiciones de un rescate de oro y plata para dejarlo en libertad. De acuerdo a Guillén Guillén (1994: 54), aunque algunos autores insisten todavía, siguiendo las versiones españolas, que Atao Wallpa, temeroso de ser muerto, ofreció a sus captores una cuantiosa suma en metales preciosos, los testigos presentes, peruanos y los que oyeron este relato sostienen lo contrario. Es decir, que fueron los Pizarro, ávidos de estas riquezas, que exigieron para satisfacer su codicia y la de sus soldados, que pedían este rescate como botín de guerra. Para las formalidades del caso, el conquistador español ofreció por escritura pública dejarlo libre una vez que reuniera el codiciado rescate. Titu Cusi Yupanqui, narra que los invasores aplicaron esta medida brutal para exigirle lo mismo a su padre, Manco Inca II.

La referida carta de Hernando Pizarro, en cambio, justificaba la acción de su hermano. Vencido “Atabaliba”, había aceptado su culpa, confesaba que había sido soberbio por engaño, aceptaba la autoridad del Emperador y la posibilidad de hacerse cristiano. Y estaba tan contento con su nueva situación que decidió dar oro al gobernador hasta henchir un extenso buhío en que estaba, “*y que cumpliría dentro de dos meses*”. Como no cumplió con el plazo fijado por él mismo sino, al contrario, siguió urdiendo traiciones, su hermano lo mandó a acelerar la junta del oro. Tuvo que pasar muchas vicisitudes hasta llegar a Pachacámac, el templo sacro, que estaba localizado en la costa, donde encontró gran cantidad del metal precioso. En diferentes pueblos fue recibido con bailes y fiestas, y de las casas religiosas “*sacaron indias que nos presentaban*” al igual, que se hacía en honor a los Incas o caciques cuando los visitaban. El viaje se había hecho en función del recogimiento del oro, pero la carta, en esta parte, era cuidadosa también en asegurar que los cristianos estaban liberando a los andinos de la tiranía de “Atabaliba”, y predicando la palabra de Dios. Por lo tanto, como este lugar era una representación del diablo, los liberadores tenían derecho a él. Era una perfecta superposición del mundo europeo sobre el incaico.

A pesar de que Atahualpa había pagado su rescate, se lo sentenció a muerte, por razones ya explicadas. Aceptó ser bautizado, no porque quisiera hacerse cristiano, sino porque entre los Incas, la hoguera era una pena infamante y Francisco Pizarro le había prometido, si se “convertía”, se la cambiaría por el estrangulamiento. El fraile Vicente Valverde, corrió con la tarea de prepararlo y bautizarlo, antes de morir, y le “puso el nombre de Francisco”. Momentos después sus verdugos, esclavos moriscos, le quemaron los cabellos y lo ataron a un poste (Luis Guzmán Palomino: 1992). Según Francisco de Jerez ([1534] 1949: 114), fue ejecutado el 16 de noviembre de 1533: “*murió en sabado a la hora en que fue preso y desbaratado*”. Titu Cusi Yupanqui (6) dice que lo empalaron: “*Syn dilasçion ninguna mandó sacar a la plaça a Atahualpa, my tio, y en medio de la plaça, en un palo, syn ninguna contradicción, le dio garrote.*”. Para Manuel Burga (1988: 77), Atahualpa no falleció en condiciones normales. Los conquistadores lo bautizaron y lo aniquilaron en el garrote y luego supuestamente tuvo un funeral cristiano.²² La noticia fue recibida con satisfacción por los incaicos huascaristas, y por los ingenuos curacas locales que creían haber recuperado su autonomía, sin pensar, que se entregaban a manos de sus futuros verdugos. Este arrepentimiento, ya muy tardío, lo escribió detalladamente Titu Cusi Yupanqui, como se verá en el siguiente capítulo. Su padre, fue la siguiente víctima de la codicia y traición de sus supuestos aliados. Con mentira y engaño le quitaron el reino que le iban a devolver de las manos de su “bastardo hermano Atabalipa”.

En resumen, lo que había predicho Colón a los Reyes Católicos casi un siglo antes, ahora se llevaba a cabo. El encuentro de esta parte del mundo nunca antes conocido transcurría ante los ojos aterrorizados y asombrados de los indígenas que sucumbían ante los invasores. A estos nuevos súbditos de la corona española se les impondría la religión. O sea la esclavitud disfrazada de evangelización y la codicia revestida con el ropaje del cristianismo.

4. La evangelización del Reino

a. Cristianización y oro

La conquista del Tahuantinsuyu, como todas las otras de la Indias occidentales, se hizo en el nombre de la evangelización y la extirpación de los ídolos del dogma andino, de acuerdo a los altos intereses del Estado y de la Iglesia de España, pero no por eso dejó de reflejar la tradición cultural de los soldados y de sus jefes. Pierre Duviols (1977: 87) comenta que a pesar de que no puede dudarse de la fe ni del espíritu de cruzada de los conquistadores, en la mayor parte de los casos su acción en el campo religioso fue solamente formal. Y si se pasa por la criba, todos los gestos simbólicos, las edificantes palabras que se encuentran dispersas en algunos documentos de la época, se comprueba que los invasores no se preocuparon, en realidad, de poner cortapisas a las prácticas idolátricas de los indígenas, ni de estimular cualquier acción tendiente a su conversión. Lo único que les interesaba en realidad era el oro. Francisco de Jerez, secretario de Francisco Pizarro, a pesar de que en el prefacio le dedicaba la conquista del Perú a la gloria de Dios y del emperador, su obra muestra que fueron los tesoros del Imperio incaico, lo que atrajo como imán a la pequeña tropa hasta el corazón del inmenso país. Su narración concluye con un inventario de las partes tomadas del rescate de Atahualpa y de la distribución de éstos entre los participantes.

No hay que sorprenderse de que durante los cinco o diez primeros años de la conquista, el saqueo y la extirpación de los dioses del Imperio aparezcan entrelazados. La destrucción de los sepulcros andinos y de sus ídolos no fue por celo de un catolicismo militante. Fue un cómodo y providencial pretexto para apoderarse de las piezas valiosas, especialmente las que había en los “templos del demonio”. Según la crónica de Cristóbal de Mena ([1534] 1967), no les importaba a los conquistadores el concepto del mal, o seguir las reglas impuestas antes de entrar a estos lugares cuando se trataba de apoderarse de los tesoros del Cuzco. Cuando saquearon el Coricancha, santuario del Sol, los soldados se cuidaron muy bien de romper las vasijas de barro cocido y de oro, para no irritar a los guardianes, o cuando querían entrar a una habitación donde estaban los incas

embalsamados, accedían sin replicar a la exhortación de una “*aclla*”,²³ o virgen, y se descalzaban, para llevarse lo que buscaban.

Lo mismo sucedió en el Templo de Pachacámac. A pesar, de que ya se había colectado el tesoro de este lugar, para pagar el rescate de Atahualpa, se mandó otra expedición para recoger lo que se pudo haber quedado. Cuenta Miguel de Estete ([1533] 1968: 27-28) que Hernando Pizarro, entró al santuario, acompañado por sus hombres, en contra de los reclamos de los sacerdotes, a quienes obligó a seguirlo. Subieron hasta la cima de una pirámide y penetraron a un diminuto y maloliente cuarto, en el que se encontraba un ídolo de madera toscamente tallado, y allí expresó su indignación a los religiosos indígenas, por la veneración que éstos demostraban a un objeto tan sucio y despreciable. Sin ninguna consideración destruyeron todo a su alrededor. Atónitos, los indígenas no se atrevieron a protestar, y hasta fingieron complacencia.

El etnocentrismo religioso de los españoles, como Colón, les hacía creer firmemente que estaban favorecidos por Dios por haber llegados hasta estas tierras a colonizar a los indígenas, pero no amarlos cristianamente. Por este motivo, se les iba a privar de su libertad y a mantener cautivos en las llamadas encomiendas, donde los hacían trabajar hasta el agotamiento y la extinción. Se cumplía la profecía de Colón a los Reyes Católicos: “...*Vuestras Altezas... con cincuenta hombres los tendrá todos sojuzgados y los hará hacer todo lo que quisieren*”. En definitiva, de la fantasía del Almirante, se desarrolló la idea del Nuevo Mundo como “primitivo” o la invención del “salvaje”, contrastada con la del Viejo Continente como “civilizado”. Más tarde, en la historiografía hispanoamericana colonial se va a desarrollar esta oposición binaria entre “civilización y barbarie”.²⁴

b. Evangelización y clero

Es conocido, que la actitud inicial del clero español que llegó a América a raíz de la “reconquista” de España de Granada, vino con el impulso inicial de implementar la “espada de Cristo” como lo habían hecho con los musulmanes. Esta disposición sufrió algunas modificaciones en el desarrollo de la empresa evangelizadora. Los frailes que llegaron al Perú habían ganado el intenso adiestramiento de las misiones en las Antillas y

sobre todo en México, lo que hizo que tuvieran más o menos delineadas ciertas normas de actividad. Pero, lo que les faltó fue metodología de cómo transmitir la palabra de Dios a los futuros conversos. Manuel M. Marzal (1983: 56-57) asegura que no fue un proceso homogéneo ni ascendente, pero que se pueden señalar tres etapas: la primera de cristianización intensiva, en el siglo dieciséis; seguida por la re-evangelización debido a la lucha contra la extirpación, en la primera mitad del diecisiete; tercera, la cristalización del nuevo sistema católico, en la segunda mitad del diecisiete hasta épocas muy recientes. Es de suma importancia analizar este proceso, para comprender, de que manera influyó a las obras de Titu Cusi Yupanqui y Santa Cruz Pachacuti.

c. Diferentes períodos de evangelización

Aunque no es fácil establecer etapas en la evangelización del Tahuantinsuyu, ya que se pueden utilizar diferentes criterios, para señalar con la agresividad que se llevó a cabo, y las diferentes órdenes y misioneros envueltos en este proyecto, señalaré dos períodos para todo el siglo dieciséis y parte del diecisiete. Al marcar esta división, no quiere decir que la catolización fuera igualmente intensiva en todas las regiones del Imperio; y, además, sólo fue válida para la costa y la sierra andina, pues la selva amazónica quedó excluida de este propósito. El primero, o cristianización intensiva, abarca desde la llegada de los españoles en 1532 hasta mediados del dieciséis; en 1551 se celebra el Primer Concilio Límense, lo que suponía una catequización masiva de la población del antiguo Imperio de los monarcas y el establecimiento de la jerarquía eclesiástica. El segundo, comprende desde la celebración de los primeros Concilios de Lima hasta la muerte de Santo Toribio de Mogrovejo (1606), que fue la figura dominante de esta etapa, y quien dio la definitiva organización de la Iglesia. Bajo su administración se destruyó todo el culto oficial incaico y la acción religiosa fue más uniforme y estable. La actividad fue realizada sobre todo por las grandes órdenes de los dominicos, franciscanos, mercedarios, agustinos y jesuitas, que tuvieron su “edad de oro” con figuras excepcionales, sin excluir a varios obispos apostólicos.

d. Primeros evangelizadores del Perú

Entre los primeros evangelizadores del Perú se cuenta a los capellanes que acompañaron al pequeño ejército español que ingresó a Cajamarca el 15 de noviembre de 1532. Antes habían establecido una iglesia en San Miguel de Piura, al parecer a cargo de algún mercedario. En Cajamarca, como es sabido, sobresalió el dominico fraile Vicente Valverde, que tuvo una actuación destacada en la captura del Inca Atahualpa, siendo por ello criticada su intervención. Después de estos sucesos, Francisco Pizarro prosiguió, en 1534, su viaje al corazón del imperio, la ciudad del Cuzco, a quien acompañaban varios religiosos, entre ellos Valverde, quien viajó pronto a España para exponer las necesidades espirituales del nuevo reino conquistado. Allí se lo nombró Obispo del Cuzco, con lo que se convirtió en primer prelado de Sudamérica. Estuvo de regreso el 18 de noviembre de 1538. Le tocó actuar en momentos difíciles, convulsionado por las enemistades entre los conquistadores, pero supo elevarse sobre todas estas circunstancias adversas y convertirse en protector de los indios.

En una larga relación al Rey, (Cuzco, 20 de marzo de 1539), expuso la ruina de la ciudad por las guerras civiles; pidió que se apoyara eficazmente su tarea de protección de los indígenas y describió las quejas derivadas de los abusos que se cometían. Amargado por la desunión de los colonizadores, abandonó la ciudad para ir en busca del Gobernador Vaca de Castro. En 1541, Francisco Pizarro había sido asesinado en Lima y el fraile creyó que con su viaje, el encuentro con las autoridades podría remediar la discordia surgida. Pero fue asesinado en la isla Puná, en noviembre de 1541, con lo que la iglesia del Perú perdió a su primer obispo misionero.

Las guerras civiles entre los conquistadores durarían hasta 1548. A partir de entonces, asentadas las ciudades de Piura, Cajamarca, Cuzco, Jauja, Trujillo, Arequipa, Ayacucho y Lima, se pudo pensar en una dedicación más tranquila a la cristianización de los naturales. Para reglamentar la ida de religiosos de solvencia, la Corona redujo la facultad de envío de pastores a las cuatro órdenes misioneras de mercedarios, dominicos, franciscanos, y agustinos, a los que se agregaron en 1568 los recién fundados jesuitas. Establecidos los dominicos en el Cuzco, su convento se levantó sobre el templo máximo

del Sol, el Coricancha. Paralelamente, los franciscanos, con el fraile Marcos de Niza, llegaban al Perú en 1532. El primer convento que la orden fundó fue a las afueras del Cuzco en 1534 por orden del fraile Pedro Portugués. A consecuencia de las guerras civiles no prosperó hasta años después, cuando se la mudó al centro de la ciudad. Cuando Francisco Pizarro fundó la capital del Virreinato del Perú, Lima, en 1535, los franciscanos ya establecidos en el valle de Pachacámac, pidieron un lugar para edificar un convento. Pero en 1545 la construcción se pudo comenzar a cargo del fraile Francisco de la Cruz. Debido a su sólida organización interna y la protección real, se extendió rápidamente por todo el Virreinato del Perú, y pasados algunos años, el número de religiosos superó con mucho a las de otras órdenes.

La tercera de las órdenes misioneras de esta primera época, fue la de los mercedarios, a quienes encontramos ya en 1532 en Piura; en 1534 en Cuzco; al fundarse la ciudad en 1535 en Lima, y en 1539 en Ayacucho. Los informes llegados a la Corona, motivados por la conducta irregular de algunos religiosos, explican la disposición real del 1º de mayo de 1543 prohibiéndoles edificar nuevos conventos en Indias. Al parecer, la acumulación de riquezas relajó su disciplina interna, y, al fin, vino a perjudicarla. Sólo a partir de 1560 se reanudó el envío de ellos al Perú. La llegada de los primeros agustinos a la ciudad de Lima hay que fecharla el 1º de junio de 1551. Coincide con el final de las guerras civiles, lo que les permitió desempeñar fácilmente su actividad misionera. Su propagación doctrinaria fue rápida. Los primeros puestos misionales fueron Huamachuco y Huarochirí. Para 1560 contaban con algunos conventos edificadas. Fue importante su actuación en la región del lago Titicaca, teniendo como centro el célebre santuario mariano de Copacabana. El clero secular, constituyó un grupo independiente al de los institutos religiosos, por sus características peculiares. Algunos de los nombres ya se han mencionado. Fueron inferiores en número y no contaron con cronistas particulares como los sacerdotes. Su primera tarea fue la de ser capellanes de los conquistadores. Más adelante figurarían en la fundación de ciudades y se harían cargo de las primeras iglesias, dependiendo directamente de los obispos.

e. Segunda etapa evangelizadora

El personal misionero del Perú recibía en 1569, en la segunda etapa, un importante refuerzo, pese a que la tarea catequista estaba muy adelantada. Ese año llegaron los primeros jesuitas. Portadores de nuevos métodos, infundieron una tónica nueva a la evangelización. Vencidos los primeros obstáculos a causa de su reciente aprobación como orden religiosa, se les concedió el pase a Indias, siendo su primer provincial en el Perú el padre Jerónimo del Portillo. Sus miembros dependerían directamente del General de la compañía, sin tener que sujetarse a órdenes del rey ni otra autoridad intermedia, muy diferente, por tanto, al resto de las sedes mendicantes. No obstante a conflictos con las autoridades virreinales, civiles y eclesiásticas, la compañía gozó siempre del favor de la Corona, que la protegió en todo momento y le prestó ayuda para su expansión por todas las ciudades del virreinato. Sus religiosos fundaron casas y colegios, verdaderos centros misioneros de donde partían a los pueblos vecinos. Así se establecieron pronto, además de en Lima, en el Cuzco, Potosí, Juli y Arequipa. En la región del lago Titicaca lograron establecer su importante centro misional de Juli, donde iban a experimentar sus primeros métodos de reducciones que extenderían después al Paraguay. No solamente se ocuparon de su predicación, arte y liturgia, sino también de la educación, de las obras sociales y caritativas.

En resumen, lo que importa resaltar en esta primera y segunda etapa de evangelización, es la actitud de los frailes ante la gente que tenían que catequizar. Al encontrarse ante el hombre americano, reaccionaron de diferentes maneras. Se afanaron por conocer las costumbres y la civilización del indígena, para encauzar su trabajo apostólico, pero no llegaron a respetar lo que consideraban elementos primitivos que impedían su adoctrinamiento. Pretendieron inculcar al andino su propia mentalidad y modo de ser. Fernando Armas Medina (1953: 75) piensa lo contrario: *“A medida que avanzaba la evangelización, un mayor acontecimiento práctico fue formando un estado de opinión que consideró conveniente respetar todas aquellas costumbres autóctonas que no fuesen obstáculos a su conversión”*. El padre Acosta (1588) se lamentaba de la destrucción de la cultura indígena. Culpa de ello a la ignorancia de quienes veían

supersticiones y hechicerías, y decía *“en lo que no contradice la ley de Cristo y de su Santa Iglesia, deber ser gobernadas conformes a sus fueros, que son como sus leyes municipales”*.

f. Los obispados

Después de la muerte del padre Vicente Valverde, Pablo II creaba el 14 de mayo de 1541, la diócesis de Lima. Todavía muy extensa y poblada, siendo su primer Obispo, el fraile Jerónimo de Loayza. Sólo a partir de 1547 se elevaba a rango de Arzobispado. Con esta promoción, la Provincia eclesiástica de Lima estaba formada por diez obispados sufragáneos: Cuzco, Quito, Popayán Tierra Firme, Nicaragua, Asunción, La Imperial, Santiago de Chile y Charcas. Una de las primeras obligaciones de los prelados consistía en evangelizar a los naturales. Así lo ordenaban explícitamente las cédulas reales. De acuerdo al carácter misionero de un cometido, el 29 de diciembre de 1549, este Loayza dictaba normas pertinentes para propagar la fe católica a los indígenas. En ellas se precisaba la forma que se debía adoptar en el apostolado y la doctrina que necesariamente habría de enseñarse a los neófitos antes de que recibieran el bautismo y demás sacramentos; enumeraba los días festivos que debían guardarse; trataba de la edificación de las iglesias y la educación de los hijos de los caciques; especificaba normas para la enseñanza del catecismo aún en los idiomas indígenas, y por fin cómo los doctrineros tenían que aprender las lenguas y vigilar su doctrina.

El Arzobispo Loayza quiso alcanzar una mayor uniformidad en la evangelización y para ello convocó el 1^{er} concilio de Lima en 1551. En las definiciones llevadas a cabo se notaba claramente su influencia. Concordaba en gran parte con las que ya había dictado anteriormente. Se estableció más claramente la doctrina que los convertidos debían aprender antes de administrarles el bautismo. En 1564, el rey Felipe II, ordenaba la observancia de sus decretos en todos sus dominios. Por este motivo se citó a prelados y religiosos al 2^{do} congreso de Lima en 1567 para poner en marcha las instrucciones dogmáticas y disciplinarias. La primera trataba de sacramentos, normas sobre imágenes, reliquias, deberes y obligaciones de los eclesiásticos, seminarios, y trato a los naturales. El segundo punto, y el más importante era exclusivamente para misioneros: la comunión

de los indios, doctrinas, organización de escuelas, fundaciones de iglesias y hospitales y sobre la idolatría y vicios indígenas. Fue este un intento de adaptar la realidad americana a las exigencias de los cánones del Concilio Universal. Su muerte en 1575, obligó al soberano español a escoger como sucesor al Inquisidor de Granada, Toribio de Mogrovejo. Llegó a la ciudad virreinal en 1581. Enseguida hizo un llamado para celebrar el 3^{er} Concilio (1585), el más importante de la Iglesia y Corona, para enderezar el destino judicial y espiritual de sus colonias en el Nuevo Mundo. El tema más sobresaliente fue la orden de publicación del catecismo único en las lenguas indígenas: quechua y aymara. Fueron los primeros textos impresos en América. Falleció en 1606 y con este acontecimiento se cerraba una etapa definitiva de evangelización de la costa y de la sierra del Perú.

g. Catequesis en la primera evangelización del Perú

En el Perú no se intentó compeler a los infieles a que recibieran el agua bautismal. Sin embargo, cuando recibían el sacramento voluntariamente entraban a formar parte de la comunidad cristiana. La Compañía de Jesús trajo a Lima nuevos métodos catequistas. La adaptación de este sistema fue la causa que originó la encarnizada resistencia de que otros institutos religiosos se opusieran a que permanecieran en tierras americanas. Clérigos seculares y religiosos se habían extendidos por pueblos y doctrinas del virreinato, y, las lecciones evangelizadoras habían sido reguladas hasta en los mínimos detalles para atraer y enseñar fácilmente a los naturales. Se buscaron sistemas pedagógicos adecuados a las diferentes edades, y adultos y niños recibieron instrucciones separadamente.

Conocida fue la obligación catequizadora de los primeros encomenderos, que no siempre cumplieron debidamente con su cometido. Por otra parte, la escasez de misioneros durante los primeros años impuso la costumbre de encargar la labor apostólica a seculares, que dirigían las doctrinas. El procedimiento no agradó a la jerarquía eclesiástica. En el 2^{do} Concilio de 1567, intentó suprimirlos definitivamente; sin embargo, no habiendo suficiente número de clérigos y religiosos para atender a las extensas tierras del virreinato, y ante la realidad de los hechos, transigió en lo establecido,

con las condiciones exigidas hasta entonces de no tener tratos ni granjerías con los indígenas. Los sacerdotes debían encargarse personalmente de las doctrinas, como lo había establecido el Tercer Concilio Límense, en 1583. Viviendo en los pueblos más acomodados, ejercían una completa fiscalización de la enseñanza en los poblados y aldeas encomendadas a los seglares. Toribio de Mogrovejo, cumpliendo estas disposiciones, prohibió a los curas ausentarse de las tierras de su jurisdicción, fuera de las cuales no podían atender y supervisar debidamente el apostolado. Todo encomendero, como se ha dicho, tenía obligación de sustentar una persona religiosa, o, en su defecto, seglar, para que adoctrinara exclusivamente a los neófitos, bajo su responsabilidad. Pero esto era imposible de llevarse a cabo, porque el número de fieles era desigual y muchas veces su territorio era demasiado inmenso para recorrerlo todo.

Para supervisar la asistencia al catecismo, cada parroquia o doctrina tenía un padrón, donde constaban, los nombres de sus feligreses divididos por parcialidades. Al frente de cada una de estas había un alguacil, encargado de reunir a sus respectivos indios y responsables de sus ausencias ante el alcalde o fiscal de la doctrina o parroquia. Estos eran indígenas de confianza de los doctrineros, gracias a los cuales pudo practicarse en los primeros años la enseñanza catequista. Eran auxiliares eficaces para llevar cuenta de los niños recién nacidos, para poderles administrar el bautismo. Expertos vigilantes de las idolatrías, amancebamientos, cuidados de enfermos para asistirles en sus necesidades espirituales y corporales. Eran protegidos de los virreyes, y se los dispensó de la obligación de pagar tributos a los encomenderos. Este cuadro administrativo se fue perfeccionando, en base a los famosos “corregimientos”; organización a que los doctrineros se opusieron, porque llevaba consigo la disminución de su poder sobre los naturales. El número de neófitos que asistía a las catequesis era copiosísimo en todas las doctrinas del virreinato.

1. La Pintura Mural

Según Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo (1991: 2: XV: 167-168), al llegar los españoles a América la pintura mural se utilizó como forma directa y eficiente de catequización y evangelización. La tradición renacentista y manierista fue

determinante y transfirió todo el contenido de las representaciones simbólicas y de los motivos grotescos de la iconografía cristiana. De esta manera las ideas mitológicas que conjugaban lo humano con lo vegetal o animal, las representaciones de cestas, cornucopias, monstruos y mascarones, que en su origen eran ofrendas paganas, pasaron a ser parte del repertorio decorativo de este género artístico. Entre las imágenes pictóricas más utilizadas en las alegorías figurativas estaban las leyendas de las sirenas, como ya hemos visto, que se remontaban a figuras mitológicas de Mesopotamia, Grecia, y del período paleocristiano. La mujer-pep concebida como un demonio celeste en la antigüedad, fue aceptada por la Iglesia cristiana como símbolo de tentaciones y placeres. Se utilizó en la decoración religiosa con fines didácticos para enseñar que los hombres racionales no debían seguir sus bajos instintos.

En el Cuzco y sus áreas de influencia, la pintura mural del siglo dieciséis, revestida por esta tradición Renacentista y Manierista, puso de moda la decoración a base de grotescos y de temas mitológicos. Esta proyección duraría hasta el primer tercio de esta centuria y tuvo un fuerte sentido doctrinario y de catequesis. Esta importante faceta de cristianización usó como principal vehículo de expresión el arte que se formalizó a raíz de la Reforma protestante en este mismo siglo. La Iglesia católica en el Concilio de Trento (1542-1546) le concedió el papel de vehículo de instrucción de la fe cristiana como medio de propaganda religiosa y política, la cual se trasladó a América. Esto lo vemos en los libros de catecismos que eran el centro de la labor evangelizadora de los misioneros para la difusión de la idea de un Dios único creador, la concepción del pecado y del infierno, y las prohibiciones de las festividades y de los ritos prehispánicos.

Para los frailes era importante hacerles comprender que ellos estaban allí en una misión sacra, para ayudarlos a recibir la palabra del Señor, y para hacerles ver cuán sumidos debían estar en el error, cuando el verdadero Dios, el de los invasores, por supuesto, apiadado de sus almas pecadoras, tuvo que valerse nada menos que de ellos, los representantes de la Iglesia, para traerlos a sus tierras y sacarlos de la ceguera en que se encontraban sumidos.

2. La catequesis de los niños

Los misioneros emprendieron con ardor la enseñanza de los niños. Los domingos salían en procesión por las calles, precedidos de una cruz cantando la doctrina cristiana. Los jesuitas formaban cofradías o pequeñas cuadrillas, especialmente de hijos de los caciques e indios principales. Su conversión y ejemplo podría arrastrar poderosamente a los naturales de clase más baja. Cristianizar a las clases sociales más altas primero, fue un proyecto muy bien planificado para ejecutarlo después por todo el incanato. Desde los primeros días del descubrimiento de las Indias, la corona ordena que estos niños fueran entregados a los religiosos para ser adoctrinados. En el Perú se cumplió esta orden. Por medio de la cédula real de 1535, se fundó una casa para instruirlos, y se especificaba que: *“si hubiese mujeres que se encargasen de las niñas se hará lo mismo con ellas.”* Fue el virrey Francisco Toledo quien más empeño puso en este asunto, mandando a construir dos colegios: uno en Lima y otro en Cuzco. Estuvieron a cargo de los jesuitas.

Este interés en la educación de los niños no era sólo porque representaban el futuro del virreinato, sino que iban a ser fieles colaboradores de la evangelización. En el Perú los primeros apóstoles franciscanos comenzaron a catequizarlos para que luego fueran sus auxiliares en la intensa tarea de cristianizar a los mayores. Efectivamente, fueron ellos los que les enseñaron la doctrina evangélica a sus propias familias, y a los misioneros su lengua indígena. Los jesuitas adoptaron este sistema en su parroquia de Juli. Muchos de estos pequeños dieron ejemplo y mostraron un gran celo católico. Este método de convertir primero a los hijos de caciques e indios principales dio resultado. Por eso, el arzobispo Loayza, recomendó a los curas llevar personalmente la instrucción de los pequeños porque en un futuro habrían de ser los mejores catequistadores de sus respectivos pueblos o aldeas.

3. Edición de catecismos

No bastaba predicarles y enseñarles de memoria la doctrina cristiana; había que preparar y publicar algunos catecismos, incluso con traducciones en sus propios idiomas indígenas. Con el fin de lograr cierta uniformidad en ello, los misioneros prepararon los primeros textos con artículos de fe y oraciones cristianas en forma sencilla y

comprensible. A la experiencia de los misioneros, se agregaron pronto las disposiciones de los concilios de Lima, que mandaban su redacción en castellano, quechua y aymara. El Tercer Concilio de Lima de 1583, ordenó propagar estos libros que habían sido preparados por algunos sacerdotes seculares y jesuitas, entre ellos el padre José Acosta. Fueron los primeros impresos en América en Lima en 1584. Tuvieron vigencia durante toda la época colonial y fueron adaptados en todas las diócesis del virreinato peruano.

La preocupación de inculcar la religión católica a los indígenas era para promocionar los sacramentos, himnos y la vida de Cristo. Por este motivo se buscó un cuerpo de doctrina de orden teológico y práctico para la orientación de los doctrineros. En esto cumplió una tarea extraordinaria el padre José de Acosta (1588), sobre todo con su famosa obra De procuranda indorum salute. Según J. M. Paniagua (1989), Acosta retomaría su reflexión personal sobre su experiencia andina y plasmaría en este libro su visión general del destino del catolicismo en América y en el mundo. También, León Lopetegui (1942) piensa que la figura singular entre todos los miembros de la Compañía de Jesús que participaron en el Tercer Concilio límense (1582-1583) fue la de Acosta, quien marcó todas las actividades conciliares religiosas.

Las obras de este concilio brotaron de la pluma de este fraile jesuita. Es cierto que la publicación de su texto se hace cuando la cristianización en el Perú ya estaba muy avanzada, pero su libro supo recoger toda la rica experiencia apostólica y constituyó un verdadero tratado misional. Su meta fue la conversión del andino, y pensaba que no era necesario erradicar materialmente a sus ídolos. Se opuso radicalmente a este método de hacer “tabla rasa” destruyendo a sus huacas, como lo hicieron los primeros doctrineros. Este principio lo tomó de San Agustín, que decía que: *“Antes hay que quitar los ídolos del corazón de los paganos que de los altares.”* A pesar de esto, creía al igual que otros teólogos del siglo dieciséis, que las religiones indígenas eran una parodia diabólica. El demonio trataba de engañarlos imitando todos los rasgos de su verdadera religión: sacrificios, sacramentos, sacerdotes, religiosos, y profetas para ser reverenciado con honores divinos, para luego burlarse de ellos. Pero Dios se había desquitado, porque le

había dado la oportunidad de prepararlos para que recibieran con más facilidad el cristianismo.

h. Idolatría: Lucha evangélica

Entre los medios puestos en práctica para la cristianización de los andinos, la extirpación de la idolatría²⁵ reviste una importancia capital, y ocupó el primer lugar entre los métodos de imposición y persuasión.²⁶ La primera tarea de los misioneros era destruir sistemáticamente todo lo que tuviera carácter idolátrico o estuviera relacionado con la idolatría. Lo segundo era convencerlos de la falsedad de sus dioses paganos, acto que provocó una fuerte reacción no sólo de la población andina, sino de los sacerdotes y hechiceros.²⁷ Resistencia válida, nacida de la brutalidad del trato recibido por los conquistadores, que al inicio de la invasión, al ser confundidos con “Viracocha”, fueron tratados como dioses. Debido a este cruel comportamiento y de la codicia que los había llevado a arrasar con los tesoros de los templos y guacas, muy pronto los indígenas se lamentaron del error cometido, al darse cuenta, que eran mortales de carne y hueso. Titu Cusi Yupanqui narra que su padre urdió un plan para despertar la gran ambición de sus captores. Inventó el pretexto de que si lo dejaban salir del Cuzco, les traería una estatua de oro macizo del tamaño natural de un hombre. De esta manera, pudo llegar al valle de Yucay²⁸ y planear la guerra que duraría desde 1536 hasta 1571.

Los religiosos consideraban que la idolatría era un pecado contra Dios. Esto constituía no sólo una transgresión contra el derecho divino, sino natural. De acuerdo a Pierre Duviols (1977: 46), este tema estuvo estrechamente vinculado con las controversias que precedieron y prosiguieron sobre los justos títulos de la conquista y de la soberanía de la corona española sobre Perú. Una vez que las sanciones que iban a imponerse a los pueblos de las Indias occidentales salieron a la luz, éstas fueron contempladas dentro del marco de la legalidad del derecho internacional y teológico. La legitimidad de los derechos de intervención y coerción de los príncipes católicos iban a depender de que los indios fueran considerados o no sus vasallos.

Paradójicamente, a medida que la idolatría a los dioses indígenas se iba haciendo cada vez más asunto del derecho divino, más liberaba a los andinos de las sanciones de

España y de la Iglesia. La mayor parte de los teóricos, herederos de Santo Tomás, consideraba que el Papa, vicario de Dios en la tierra, no tenía poder temporal sobre los infieles. En consecuencia, su representante, el soberano de España, no tenía poder para imponerles por la fuerza la religión de Cristo. Se diferenciaba entre infidelidad e idolatría; la primera no llevaba necesariamente implícito el pecado, pero casi todos los que consideraban a la segunda como una falta contra el Señor, creían que su castigo no era potestad del hombre, sino divina.

1 Controversia de la tesis idolátrica

Según Rafael Gómez Hoyo (1961: 67), el franciscano Alonso (1547) fue quizás el único que se basó en el paganismo de los indios para fundamentar el derecho divino de la conquista, al recordar que Jehová había recomendado siempre a los hijos de Israel, que atacaran a los gentiles de Palestina. Este planteamiento que deriva del Antiguo Testamento, especialmente del Deuteronomio XXXII, fue largamente explotado, pero con diferente contenido, para mostrar que Dios quería que los hombres castigaran la herejía, cuando fuera considerada pecado contra natura. De acuerdo a O.P. Carro (1951: 377, 455), *“con este título varios teólogos influyentes, como Gregorio López, entre otros, sostendrían que la república cristiana estaba fundada para someter por la fuerza a los infieles que no fueran vasallos, y sobre esta misma base la mayor parte de ellos creía una amalgama entre la idolatría propiamente dicha y los crímenes contra natura, tales como los sacrificios humanos, incesto, sodomía, y bestialidad.”*

Afirmaba Ginés de Sepúlveda²⁹ el derecho del Papa para obligar a los paganos a abandonar el culto de los ídolos e hizo de los pecados contra natura el segundo título de la justa conquista. Lewis Hanke (1959: 116) explica que *“fue evidente que basó su argumentación en el texto del Deuteronomio, el cual interpretaba de manera aún más restrictiva que Alfonso de Castro, quien en el capítulo 14 del libro de su Dejusta haerteicorum punitione, admitía que la idolatría justificaba la conquista, a condición, sin embargo, de que hubiera sido advertidos de interrumpir sus ritos y hubieran rechazado hacerlo.”* Esta concesión hecha a los paganos le pareció abusiva a Sepúlveda quien, habiéndose solicitado a Castro que precisara su pensamiento sobre el particular obtuvo

esta respuesta del franciscano: “*Si se puede establecer la pertinacia de los idólatras, se les podrá hacer la guerra, sin ultimátum previo.*”

Francisco de Vitoria (1493-1546) se opuso a esta posición. Carro (405) dice que “*planteando el principio de que la idolatría entre los indios era una calamidad, pero no un pecado, la separó de los pecados contra natura propiamente dichos*”. Por otra parte, afirmaba que los príncipes cristianos no tenían derecho de reprimir por la fuerza los pecados que en contra de la ley natural podían cometer los infieles que no eran sus súbditos. A los que citaban los ejemplos del Antiguo Testamento, él les contestaba: “*Porque nunca en el Antiguo Testamento... vemos que el pueblo de Israel ocupara las tierras de los infieles, ya que el hecho de ser infieles e idólatras, ya porque incurrieran en otros pecados contra naturaleza*”. Carro (Ibídem) señala que hasta en el Nuevo Testamento San Pablo decía que no le competía a él juzgar a los infieles fornicadores e idólatras. El argumento del fraile Bartolomé de Las Casas,³⁰ tenía puntos de contacto con esta tesis. Para él, la idolatría, o cualquier otro pecado cometido por infieles que no hubieran recibido el bautismo no podía ser juzgado por ninguna autoridad del mundo. Además, podría ser más una tara que un pecado, una enfermedad antes que un vicio. Consagró muchas páginas de su obra, la Apologética (1536: capítulo 74), a despojarla de su contenido inmoral, criminal o diabólico y a señalar que ésta era consustancial al hombre, en una palabra, natural.

Para Las Casas, la concepción del hombre se centraba en la idea de la unidad específica del género humano. Todo hombre, por el hecho de serlo, era digno de ser respetado y era substancialmente idéntico a todos los demás seres humanos. Todos éramos hermanos y “*todas las naciones son hombres*”. De allí que todos tenían derechos naturales inviolables e inalienables, y atributos fundamentales: racionalidad, libertad y sociabilidad. Esto era algo irrenunciable para él. El elemento religioso, que se manifestaba en distintas maneras, era esencial a la naturaleza humana. Respetando todas las religiones, consideraba, sin embargo, la cristiana la única verdadera, a la que había que atraer a todos por la vía pacífica. A nadie se le podía coaccionar ni física ni moralmente para que abrazara la fe. Sólo mediante la persuasión de la razón y la libre

moción de la voluntad podía el agente civilizador y catequizador dirigirse al destinatario de la evangelización. De allí, por qué rechazara y se opusiera a las ideas de Sepúlveda³¹ de que “*algunos hombres son por naturaleza esclavos*”.³² Este jurista español, apoyaba el dominio y señorío de la Corona española sobre los indígenas por considerarlos rudos, bestias, caníbales y de limitada inteligencia. De esta tesis se valdría el futuro virrey del Perú, para erradicar de las montañas de los Andes al último Inca de la dinastía de Huayna Cápac, Tupac Amaru II, y ejecutarlo en 1572.

2. Idolatría en el Tahuantinsuyu

A partir de 1570, el quinto virrey Francisco de Toledo y Figueroa,³³ organizó su campaña de información, “o mejor dicho de deformación”, para fundar los justos títulos de la Corona sobre el Perú. Luis Millones, (1995: 95) opina que “*lo más probable es que la aparente inquina de Toledo contra los incas tuviera raíces mucho más profundas. Parte de los cuestionarios de la visita estaban dirigidos a probar la corta existencia del gobierno incaico y su carácter usurpador, lo que en última instancia dejaba sin fuerza a la argumentación de Bartolomé de Las Casas*”. Al ser los incas tiranos, su legitimidad desaparecería, prevaleciendo la decisión de la Santa Sede que había entregado estos territorios a la corona española.

Por otra parte, había buscado en todas las negociaciones de Vilcabamba, con Manco II y su hijo Titu Cusi Yupanqui, el consentimiento para ceder sus derechos al rey de España. Y como los andinos ya hacía cuarenta años que habían sido su vasallos, se vio obligado, para echar por tierra los derechos de los descendientes de la dinastía incaica, a elaborar una teoría retrospectiva de la tiranía de los españoles, y, por consiguiente, a explotar el viejo arsenal de argumentos que tradicionalmente habían servido para justificar la conquista de infieles no avasallados. Por todos los medios, buscó pretextos para poder procesar o ajusticiar a cualquiera que tuviera derecho a los territorios del Tahuantinsuyu, como a los hijos de Paullu Inca, y al Tupac Amaru II. Al estar todos ellos fuera de la escena, no era necesario tratar con nadie y el argumento jurídico de Las Casas, carecería de sustento. Para él, el dominico no entendía las necesidades prácticas del gobierno español en Indias, y así lo expresó de manera tajante.

Toledo tuvo el cuidado de contar con un escritor de talento que presentó de manera convincente sus puntos de vista. Pedro Sarmiento de Gamboa (1572) desarrolló, por cuenta del virrey, primero el tema de la tiranía y de la usurpación de los señores del Cuzco, e inmediatamente, siguiendo el ejemplo de Sepúlveda, el de los pecados contra natura: antropofagia, sacrificios humanos, sodomía y bestialidad, que habrían florecido en el Imperio, en proporción tal que el Perú indígena de la colonia todavía era el escenario de un “*general quebrantamiento de la ley de natura*”. Llegó a afirmar que sólo estos vicios habrían bastado para darle al rey de España todos los derechos de intervención y soberanía, aun si los indios no hubieran sido tiranos.³⁴

Según Luis Millones (1995: 96), si bien los datos de Sarmiento de Gamboa perduran, su argumentación global de la historia andina fue y sigue siendo la de un escrito por encargo. Juan Polo de Ondegardo (1559, 1567, 1571), otro funcionario real, es otro ejemplo del nexo indisoluble que existía entre la Iglesia y el Estado en la política religiosa española en el Perú. Para él era evidente que frente a la colonización, la religión indígena era un obstáculo, no solamente por razones espirituales, sino también económicas y sociales. Estaba profundamente convencido de que se debía persuadir a los indios de la futilidad de sus creencias, alentando e intensificando la predicación, y de que la represión, como único sistema de la extirpación, solo permitía conseguir resultados muy limitados.

Pierre Duviols (1977: 51) piensa que otro propagandista de la posición toledana es el autor del texto de Yucay (1571: 127,128). Proyectaba en el pasado incaico, de manera muy anacrónica, el argumento del obstáculo que los infieles ofrecían a la propagación de la fe, aceptado para justificar la intervención de los príncipes cristianos. Le indignaba que los incas fueran culpables de intolerancia religiosa, que hubieran obligado a sus súbditos a adorar ídolos, es decir que les hubieran cerrado el camino de la verdad y la salvación. Roberto Levillier (1940: 123-124) opina que fue de este fundamento, y de la idolatría de los dioses paganos del Imperio considerado como pecado contra natura, que el virrey Toledo pretendió aportar pruebas mediante la realización de encuestas. Una de

ellas, que se ajustaba a este tema, se llevó a cabo en el mismo valle de Yucay, a cinco meses de la redacción del texto teórico atribuido al padre Portillo.

Bartolomé de Las Casas, en su *De thesauris* (1562), apelaba principalmente al derecho privado para demostrar que los tesoros de las tumbas pertenecían a los difuntos propietarios y debían ser restituidos a sus descendientes, a los que se debía buscar. En forma parecida en el *Tratado de las Doce dudas* (1564: 528) pensaba lo mismo de las ofrendas consagradas a las guacas. Dejó claramente establecido que no podían ser confiscadas bajo el pretexto de que habían sido ofrecidas al demonio, ya que los indígenas creían que se las dedicaban al verdadero Dios. Pierre Duviols (1977: 61) explica que el “*turiferario toledano de Yucay*” consagró una larga página para destruir este argumento. Todas esas riquezas, proclamaba, que los indígenas habían ofrecido a sus dioses y a sus demonios, pertenecían al rey. Era necesario que tuvieran un propietario, y ¿cómo podría ser su propietario el diablo, sol o mar? Se había dicho que el tesoro intencionalmente dedicado al verdadero Dios pertenecía a la Iglesia. Este autor, decía que era el argumento más fuerte de los que no querían dárselo al rey. Argumentaba que “*porque aunque fuese así que su intención destes miserables idólatras fuera ofreciéndolo al demonio querer acertar en Dios verdadero, mas con todo eso erraron y por eso fueron idólatras, y pecaron mortalmente y se condenaron; y como el Dios verdadero no recibió su intención, menos recibió su oferta de oro ni plata, ni animales, porque la ofrenda y la intención hacen una cosa, y no recibiendo la una no se recibe la otra*”.

El jesuita José de Acosta no podía dejar de exponer su opinión sobre un problema tan candente. En el libro segundo de su obra *De Procuranda* (1588), se ocupó de los justos títulos. Oponiéndose a Sepúlveda, y a los toledanos, afirmaba que la infidelidad y la idolatría sólo podían ser juzgadas por Dios, y que por ellas no podía justificarse la guerra. Refutaba el viejo argumento, según el cual Dios había autorizado a los hijos de Israel a someter a los pueblos idólatras. Sólo en el caso que los infieles se resistieran a los españoles o los atacaran sin razón, podía justificarse la fuerza. Pero no dejó de afirmar los derechos de la corona sobre las Indias, por encima de todas las injusticias que

se hubieran cometido en la conquista. Declaró sin ambages que ya era ocioso hablar de restitución. Muchos de los críticos como Zuidema (1988) y Pierre Duviols (1977) piensan que ésta fue la posición de un hombre que estuvo muy cerca de Vitoria, que no aceptó las conclusiones lascasianas ni tampoco las exageraciones teóricas del toledismo.

Si embargo, Pierre Duviols (1977: 62) opina que fue la tesis de Toledo, en la medida en que refrenda la realidad colonial, la que prevaleció en el siglo diecisiete peruano, debido a que la querrela se había convertido en un debate académico, y todas las decisiones eran en definitiva de acuerdo a su parecer. Además, la corona, en forma paralela a la Iglesia, consideró siempre como derecho y deber inherente a su jurisdicción natural, la destrucción de ídolos y la prohibición de ritos paganos. En virtud al papel de campeones de la fe católica que se atribuían, consideraban un mal ejemplo la idolatría porque era pecado contra natura. Promulgaron una ley el 16 de junio de 1523,³⁵ por todo el territorio de las Indias contra estos principios, que seguía en vigencia hasta en tiempos de Toledo. Imponía como deber a los funcionarios reales, con la ayuda de los prelados eclesiásticos, *“que hagan derribar y derriben, quitar y quiten los ídolos, aras y adoratorios de la gentilidad, y sus sacrificios, y prohiban expresamente con graves penas a los indios idólatras y comer carne humana, aunque sea de los prisioneros y muertos en la guerra, y hacer otras abominaciones contra nuestra Santa Fe Católica y toda razón natural”*. Por este motivo, la persecución contra la religión andina se acrecentó con el tiempo, consagrando la necesaria colaboración de los dos poderes en ese campo: el religioso y el legislativo.

En resumen, de acuerdo a las bulas “Inter caetera” y a las instrucciones de la corona, la misión de los conquistadores del Tahuantinsuyu fue implantar la religión católica en toda la región, y destruir todas las manifestaciones de creencia autóctona. Esto implicaba que tenían que derribar todos los monumentos paganos y sobre ellos construir iglesias adornadas de santos e imágenes del Cristo redentor que había dado su vida para salvar a la humanidad del pecado original. Esta misiva les fue encargada a los curas quienes fueron los que tomaron las disposiciones necesarias para evitar la mala influencia que la proximidad de los santuarios paganos ejercían sobre los neófitos. En

consecuencia, los sacerdotes, hechiceros y omos no tenían derecho de seguir con sus actividades, ya que ellas perjudicaban a los nuevos feligreses e impedían su conversión. El castigo que se les impuso fue cruel: cincuenta latigazos y el corte del cabello por la reincidencia de sus prácticas sacrílegas. El choque cultural y religioso fue sin duda debido al contraste de estas dos civilizaciones, que hizo dudar a muchos españoles de la capacidad racional de los andinos. Ellos pensaban que por no tener sus mismas costumbres e ideología cristiana, los indígenas eran más brutos que seres humanos, como lo expresara Juan Ginés de Sepúlveda.³⁶ Esto fue un simple pretexto, como ya hemos visto, para esclavizarlos y despojarlos de todo derecho legítimo de cualquier reclamo contra la usurpación de sus bienes.

Los invasores no quisieron comprender que el pensamiento de la gente americana no coincidía con la concepción occidental del mundo regido por el Génesis bíblico, donde la tierra era un sistema ternario, estático, cerrado y organizado, reflejo de Dios y la Trinidad. En cambio, para los aborígenes, como para toda sociedad agrícola, parte de su vida estaba regida por las fuerzas y los ciclos de la naturaleza. El Universo podía ser creado y destruido muchas veces por poderes misteriosos que podían devastar el mundo antes del final de cada ciclo, por eso, ellos se dedicaban con pasión a identificar estas potencias, convirtiéndolas en deidades, y, a tratar de aplacarlas y predecir los períodos del tiempo en que se hacían más peligrosas. Esta concepción del orbe tuvo, sin duda, consecuencias negativas para ellos: un sentido de inseguridad, de constante aprensión ante la posibilidad de inminentes catástrofes. Mircea Eliade (1967: 71), nos habla de que los *“andinos veían el tiempo de una manera circular, reversible, recuperable, una especie de presente mítico eterno que se reintegra periódicamente por medio del artificio del rito.”*

Desgraciadamente, como lo apunta Francisco J. Cevallos (1986: 57), *“para la mente europea, que consideraba la historia como una constante progresión lineal, desde el momento de la creación de nuestros primeros padres Adán y Eva, hasta el día del Juicio Final, le era inconcebible el pensar del hombre americano sin un Dios único que los guiara a la humanidad hacia un fin predestinado. Es decir, el mundo se movía hacia*

un telos organizado por un Dios omnipotente y omnisciente”. En el relato de Titu Cusi Yupanqui, en el diálogo del primer encuentro entre Atahualpa y los españoles “viracochas”, ya apuntó que se produjo esta distancia cultural y religiosa entre estas dos sociedades. En el rechazo de los conquistadores de la ofrenda de la chicha del soberano Inca, y, el desdén de éste hacia la Biblia que le presenta el fraile Vicente Valverde. Lo mismo sucede en la Relación de Santa Cruz Pachacuti, donde señala la importancia del pensamiento andino y la noción del origen y del comienzo del Imperio del Tahuantinsuyu.

CAPÍTULO PRIMERO

NOTAS

1. Véase en Apéndice **B: 1** el "Mapa del Tahuantinsuyu" ; en Apéndice **B: 2²** el "Mapa del Tahuantinsuyu en tiempos de Huáscar y Atahualpa" y en Apéndice **B: 3¹** el "Mapa de los caminos incaicos" del Tahuantinsuyu.
2. Tahuantinsuyu: El territorio del Imperio estaba dividido en cuatro regiones o suyus, repartidos en la dirección de los puntos cardinales con la ciudad del Cuzco por centro o vértice. Hacia el norte el Chinchasuyu, el Perú central y septentrional con el Ecuador; hacia el sur el Collasuyu, zona andina del Titicaca Bolivia, Argentina y norte de Chile; hacia el levante, el Antisuyu, noreste del Cuzco hasta la región boscosa del Madre de Dios; y al poniente el Contisuyu, el Perú meridional: Ica, Huancavilca, Ayacucho, Apurímac, Arequipa y Mollendo. El Antisuyu era el cantón menos extenso. De esta cuádruple división general, el territorio se derivó a lo que parece el nombre mismo del Imperio: Tahuantinsuyu. Según Luis E. Varcárcel, "Etimológicamente no tienen sentido cuatro reinos o cuatro provincias, sino cuatro rumbos o direcciones que son los correspondientes a los cuatro puntos cardinales". Su superficie alcanzó casi 2 millones de km² y 10 millones de habitantes.
3. Sobre el "tema del descubrimiento de América y la cuestión del otro", consúltese a Tzvetan Todorov, La conquête de l'Amérique. La question de l'autre. París, Seuil, 1982, y J. Mollar de Jourdin, "L'alterité, découverte des découvertes", en Voyager à la Renaissance, ed. De Jean Ceard y Jean-Claude Margolin, París, Ediciones Maisonneuve et Larose. (1987) : 305-316.
4. Montaigne se muestra escéptico con los que escriben sobre los pobladores del Nuevo Mundo. Lamenta las guerras de religión, especialmente las que ocurren en Francia entre católicos y calvinistas y condena a ambos (Essais, I XXXI, 404). A pesar de que su obra se escribe en plena contienda protestante, él no quiere tomar partido y se limita a considerar esa lucha como fanatismo e intolerancia. Piensa que quienes manifiestan estos vicios no pueden juzgar a otros, sin ser acusados de hipocresía. En su defensa a los

caníbales, condena la civilización europea, y, alaba a la de los Incas, como ejemplo de progreso e intolerancia. Esta crítica es moralista.

5. “Tanguibar es una isla nobilísima que tiene mil millas alrededor. E todos los d`esta isla son idólatras, e son tan grandes e gruesos que parecen gigantes: como d`estos lleva carga por seis de los nuestros; e son todos negros e andan desnudos sin alguna cobertura. Estos hombres son espantables en los rostros. Tienen gran boca, gran nariz bermeja, grandes orejas, gruesos ojos e orribles de ver. Las hembras son suzias e feas. En esta isla ay gran trato de mercaderías. Estos hombres son fuertes en sus personas e grandes combatidores, porque no estiman su vida. Los animales d` esta isla son muy diferentes y estraños de los animales de las otras islas e tierra.” (Marco Polo: 1987: 260-161)

6. Marco Polo insistía en la práctica del canibalismo en América para reforzar el tema de la antropofagia: *“Cuando alguno es sentenciado a muerte, luego como mueren cuezen e comen, pero los que mueren de muerte natural son manjar de sus ídolos”*. *“Otros moran en los montes e ninguna ley tienen: biven como bestias e adoran la primera cosa que veen a la mañana por su dios. Comen de toda carne muerta, buena e mala, e carne de hombre, no curando cómo sea muerto”*. (Marco Polo, obra citada: 220 y 250-251)

7. Montaigne rechaza la justificación de los cronistas españoles que, el canibalismo de los indios fuera una de las razones por las cuales España se adueñara de sus tierras y los esclavizara. Para el escritor francés, el canibalismo de los americanos los hacía en nada inferiores a los europeos: *“Pienso que es peor comer a un hombre vivo que comérselo después que ha muerto, que es peor despedazar con toda suerte de tormentos un cuerpo aún palpitante de vida, que asarlo y adobarlo, que peor darle en pasto a los perros y a los cerdos (como no solamente hemos leído, sino visto de fresca memoria y no entre viejos enemigos, sino entre vecinos y conciudadanos y, lo que es peor, bajo el pretexto de la piedad y de la religión), que de asarlo y comérselo después de muerto”*. (Essais, I, XXX, 404)

8. La carta del 15 de Febrero, para Luis de Santánguel circuló ampliamente: “Antes de que Colón se hiciera de nuevo a la vela rumbo al Nuevo Mundo, su famosa carta había sido traducida al latín por Leandro de Cosco: de esta traducción llegaron a hacerse hasta

nueve ediciones entre Roma, París, Amberes y Basilea. Ya en el mes de junio de 1943, Guiliano Dati había tenido tiempo de realizar <una versión poética al italiano... la traducción latina de Cosco daba como consecuencia nuevas versiones, comentarios y breves poemas." (Francisco Esteve Barba. Historiografía Indiana. Madrid: Gredos, 1964. 23)

9. Montaigne rechaza el imperialismo europeo. En Les Essais, su polémica ideológica se perfila contra el mito del buen salvaje, elaborado por Cristóbal Colón y concebido en el Orbe Novo y en la obra del padre Las Casas. La polémica se constituye en la alternativa alegórica del “bueno y malo”, y en contra de la excesiva convicción de superioridad intelectual moral y racial con que la Europa imperialista de los siglos XVI-XIX se justificaba para la dominación de las diferentes regiones del Nuevo Mundo.

10. Samuel Elliot Morrison (1966: 229) dice que: “De la traducción latina se hicieron por lo menos diecisiete ediciones entre los años 1493 y 1499”. Paralelamente Colón usó otros medios de propaganda igualmente efectivos. Por ejemplo, organizó desfiles en Sevilla y Barcelona con los indios tomados en el primer viaje. En el segundo viaje llevó indios para ser vendidos como esclavos. Para más información sobre el tema de Colón: Véase Lewis Hanke, Bartolomé de las Casas, Buenos Aires Eudeba, 1968; versión española de Antonio Hernández Travieso: 17-18; Morrison, capítulo ix; J.H. Elliott, El viejo mundo y el nuevo (1492-1650), Madrid: Alianza Editorial 1972; traducción de Rafael Sánchez Mantero.

11. Sobre el tema de América como un continente de fuente de riqueza, consúltese el libro de Luis Millones: Perú Colonial. 1995.

12. *shabbath*, día de descanso judío.

13. Según Guillén Guillén, (1994: 34), del contexto legal del documento se desprende en rigor histórico, que la conquista del Tawantinsuyu fue el resultado de esta guerra sorpresiva de España contra el Perú y no de la hazaña de un puñado de <<aventureros>> contra <<indios anónimos>>, como erradamente aparece en algunos manuales de historia. La guerra de España contra el Perú no acabó en Cajamarca como falsamente se

ha afirmado, sino que como se ha comprobado, terminó épicamente en 1572. El primer párrafo de esta capitulación dice:

<<Doy licencia e facultad a vos dicho capitán francisco piçarro para que por nos en nuestro nombre e de la corona real de castilla podais continuar el dicho descubrimiento conquista e población de la dicha prouincia del Perú hasta doscientas leguas de tierra por la misma costa las quales dichas doscientas leguas comienzan desde el pueblo que en la lengua de los indios se dice teninpulla y que después le llamastes santiago hasta llegar al pueblo de chincha que puede aver las dichas doscientas leguas de costa poco más o menos >> (Raúl Porras. Cedulario del Perú. Lima, 1944: 17 en Guillén, Guillén, 1994).

Por ésta cláusula y otras que la complementas, la empresa privada de Pizarro y sus socios se transformó en una empresa oficial de España para conquistar el Perú, territorio que caía en la parte del continente americano que le había adjudicado el Tratado de Tordesillas de 1494. Por esta Capitulación, Francisco Pizarro jefe de una mesnada aventurera, se convirtió en el representante legal del rey de España con los cargos de Capitán general y Gobernador, de Adelantado y Justicia mayor, con la facultad de reclutar gente y asumir la dirección de la guerra, con solamente la obligación de *<<pagar>>* al tesoro real el *<<quinto>>* del oro y otras cosas que tomase de *<<cualquier manera>>*. (Ibídem)

Néstor Meza (1971: 31) dice que "La capitulación establece la jefatura de la Empresa que los Reyes autorizan en calidad de reconocimiento de servicios y crea una autoridad fundamental política en la que el Estado español delega soberanía y funciones de gobierno, como la de gobernador, Justicia Mayor o Alguacil Mayor por su origen político, esta jefatura es inamovible, indiscutible y su desconocimiento implica acto de rebelión." (en Prólogo de Demetrio Ramos Pérez a los Estudios sobre la conquista de América).

14. Pedro Cieza de León reseñando esta entrevista a bordo de la nave española dice que el *<apo>* (al que llama orejón por sus grandes orejas) preguntó a Pizarro, mediante los intérpretes tumbesinos, capturados en 1526:

"Esto y otras cosas dixo el capitán Francisco Pizarro (a) aquel orejón, tanto que él se espantaba de las oír y estuvo en el navío desde por la mañana hasta la ora de vísperas. –Añade el cronista- que Pizarro en compensación a los regalos de comida y una llama que le habían enviado mandó que: "Le diesen de comer y beber" el vino que tenían, que al apu le pareció: "Mejor y más sabroso que el suyo", y para recuerdo de esta entrevista le dio también: "una hacha de hierro" con que extrañadamente se holgó teniéndola en más que si le dieran cien veces más oro que ella pesaba; y dióle má<< unas quantas de margaritas y tres calcidonias e para el cacique (kuraka) principal le dio un puerca y un becerro y cuatro gallinas y un gallo. Con esto se partió el orejón; e ya que se iba, rogó al capitán le diese para que fuesen con él dos o tres cristianos porque se holgarían de los ver. El capitán mandó (a) Alonso de Molina y a un negro que fuesen." (Cieza de León. 1979. Capítulo XX: 174, en Edmundo Guillén, Guillén 1994: 28)

15. Según Juan José Vega (1978: 11), los conquistadores entraron al Perú, el jueves 15 de noviembre de 1532. Los españoles llegaron los a las alturas que rodean el valle de Cajamarca. A lo lejos se divisaban las innumerables tiendas de las fuerzas de Atao Walpa, al lado de los baños termales de Cunoc y al pie de los cerros contemplaron una regular ciudad llena de templos y de palacios.

Con esta fecha concuerda Franklin Pease (1991: 173). El 15 de noviembre de 1532 los españoles ingresaron a Cajamarca. Venían de un largo camino iniciado en Panamá años antes, y habían trajinado las aguas del Pacífico en repetidos viajes. Habían estado en las tierras selváticas al oeste de los Andes ecuatoriales y sobrellevaron allí con penurias los estragos del clima y la hostilidad de las enfermedades tropicales, se habían encontrado con los súbditos del Inca inicialmente al hallar una balsa frente a costas peruanas, y después habían establecido contactos más claros cuando ocuparon la isla de Puná y desembarcaron en Tumbes. Después fundaron San Miguel de Piura; de allí fueron a Cajamarca.

16. Juan José Vega (1978: 34-35) responsabiliza a Maica Huilca de que Atahualpa subestimara la fuerza y experiencia de los españoles por sus informes erróneos. La versión sobre los conquistadores por parte del orejón no pudo ser más negativas: "eran

unos hombres ladrones y haraganes y que venían caballeros en unos carneros.” Luego le sugirió al Inca “que hiciese aparejar muchas sogas para atarlos.” Le comunicó que los extranjeros “no se ocupaban todo el día sino en refregar y sacar lustre a ciertas varillas tableadas, semejantes a los instrumentos que usan las mujeres para tejer, pues eran tan pobres que no tenían otros adornos.” Estos instrumentos, por supuesto, eran las espadas. Hasta le aconsejó en un festín que no convocase ropas, sino que le diesen “cuatro o cinco mil hombres de guerra que él los traería a todos maniatados.” “Con esto que dijo más se alegraron riendo de gana, afirmando que habrían de servir de yanacunas, que es nombre de criado perpetuo o de cultivo.” Especialmente se burlaba Maica de la debilidad física de los castellanos que fatigados, no podían subir las empinadas cuestas de los cerros sino montados o cogidos a las colas de “grandes perros”, “pacos” o “carneros.” Así, llamaba a los corceles.

17 Titu Cusi dice que su tío Atahualpa estaba en Cajamarca cuando se enteró por primera vez de la presencia de los españoles en el Imperio. Por otras fuentes, se sabe que antes de la entrevista de Atahualpa con los españoles, éste Inca ya tenía conocimiento de la presencia de éstos en el territorio incaico. Francisco Pizarro, había despachado hacia Cajamarca a su importante aliado Guacha Puru, Gran Curaca de los Tallanes. Éste en el camino, con uno de los hombres de su cortejo, hizo avisar al ejército español que no había tropas incas en los alrededores y que siguieran hacia el valle. Francisco Pizarro recibió enseguida algunos enviados de Atahualpa y luego, nuevamente, a Maica Huilca, uno de los capitanes orejones del Inca, quien llegó con fastuosa compañía, con vajilla de oro y muchos presentes, “hablando desenvueltamente, ensalzando el gran estado del Inca y el poder de su ejército”. Le informó allí que Atahualpa, vencedor ya de los ejércitos de Huáscar Inca había retrocedido de Guamachuco hacia Cajamarca, a fin de solucionar el problema surgido con la presencia de los cristianos. Maica Huilca no negó que Atahualpa contara con muy poca gente de guerra, a causa de que los ejércitos se hallaban en el sur ocupando ciudades cuzqueñas y aniquilando los últimos restos de la resistencia del ejército de Huáscar Inca. El Inca se mostraba confiado en extremo. (Para más

información sobre el tema, consúltese a Juan José Vega. La Guerra de los Viracochas. 1978.)

18. Sobre este tema consúltese: Hernando Pizarro. Edic. 1968: 121; Xerez. Edic. 1968: 225, y Mena. Edic. 1939: 83-84.

19. Para Luis Andrade Reimers (1978), la crónica del Anónimo Sevillano de 1534, publicada en abril de 1534, ocupa cronológicamente el primer lugar entre los relatos pertenecientes a la segunda versión sobre los acontecimientos de Cajamarca. La cuenta tergiversada de los acontecimientos porque el nunca vio la plaza con sus propios ojos y porque inventa los pormenores de la distribución de los edificios localizados en la plaza. Para Andrade, el Anónimo sería el caso del escritor profesional, que ya en su tiempo conocía la mina de oro de las noticias sensacionales y, sabedor de la llegada de los primeros "conquistadores" de los incas, que entrevistaron al mayor número posible de ellos, enterándose bien de la trama general, anotando cuidadosamente los nombres de personas y lugares, para luego componer su crónica con aquel estilo vivo e intrigante que habría de asegurar la venta. (Para un análisis más profundo sobre la verdadera tragedia de Cajamarca, la captura y muerte de Atahualpa, consúltese su obra: Hacia la verdadera historia de Atahualpa. Quito: Ecuador, 1978)

20. El gobierno español, para justificar la agresión al Perú, ordenó a Pizarro y sus capitanes, que antes de atacar, leyeran a su futura víctima el texto del *Requerimiento*. Según Porras Barrenechea (1944: 131), mezcla de "arenga guerrera y homilía" que terminaba con una exposición teológica e intimidatoria en la que se exigía que de inmediato reconocieran la autoridad de la Iglesia y del rey español, con la amenaza:

"E sy no hiziéredes o en ello dilación maliciosa y pusyéredes certificaos que con la ayuda de dios nosotros entraremos poderosamente contra vosotros y vos haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos e vos sujetaremos al yugo e obediencia de la iglesia y de sus majestades e tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y lo haremos esclavos y como a tales los benderemos... e vos haremos todos los males y daños que de ello se recreciere sea vuestra culpa y no de sus magestades..."

Michel de Montaigne, critica el “requerimiento” como poder español porque al entrar en contacto con los indios, les advertía su inapelable obligación a obedecer al Papa y a su representante, el rey católico, con pena de ser atacados, exterminados o esclavizados. Este documento constituye para Montaigne una separación definitiva entre el Viejo Mundo de la Biblia y el Nuevo, fuera e independiente de ella. (Para las fuentes de Montaigne en su crítica al “requerimiento”, consúltese a Marcel Bataillon, “Montaigne et les conquerants de l’or” Studi Francesi. 3 (1959): 353-367.

21. José de Acosta remarca que “la división entre los dos hermanos dio la entrada al Marqués Francisco Pizarro” (VII: 28). Al otro lado de la cordillera Atahualpa seguía confundido. Creía la versión optimista de Maica Huilca, su capitán orejón, pero también escuchaba otras opiniones, las costeñas: *“venían caballeros en unas ovejas grandísimas que en su corrida y velocidad parecían guanacos, que traían unas pucunas o cerbatanas con que soplaban el fuego, con más espantables ruido que el Inti Illapa, y que traían unas macanas o cuchillos tan largos como casi una braza, con que cortaban un hombre por medio”*. Pero su orgullo se negaba a reconocerles el carácter divino de los invasores.

Francisco Pizarro, actuando con el doblez que lo caracterizaba durante toda la conquista del Perú, negó a Maica Huilca que estuviera apoyando a Huáscar Inca. Esa prueba ofreció aviesamente a Maica Huilca sus fuerzas militares para servir a Atahualpa. Es decir, Francisco Pizarro se colocó como vasallo del Inca; “como amigo leal”. Se puso “a sus pies”. Son unánimes las crónicas en este respecto. Esto quizá reforzó la confianza de Atahualpa. Se sabe bien que quiso interceptar en los Andes a las fuerzas castellanas y a sus aliados indígenas. Pero no lo hizo. Tal vez en parte por curiosidad de ver a tan extraños seres de los cuales se contaban tantas cosas. Pero esencialmente por cuanto Maica Huilca le dijo que le tenían mucho miedo.

22. Véase en Apéndice C: **1²** el grabado de los “Funerales de Atahualpa”.

23. Véase en Apéndice C: **5²** el grabado de Guamán Poma de las “Acllas” o vírgenes encerradas en el Templo del Coricancha, para ser sacrificadas al Dios de los Incas, Wiracocha.

24. Michel Montaigne creía que el descubrimiento del Nuevo Mundo le ofrecía al historiador la evidencia tangible para fundamentar su concepto del estado ideal. Opuesto al clásico fundado en la teoría y no la experiencia, ni en la práctica. Lamenta el hecho que ni Licurgo ni Platón tuvieran la oportunidad de observar los nativos americanos porque indudablemente, habrían modificado sus propias convicciones políticas: “Es lástima que ni Licurgo ni Platón hayan tenido [la experiencia del Nuevo Mundo], porque me parece que lo que vemos por experiencia en esas naciones supera no solamente todas las descripciones con las que la poesía han embellecido la edad de oro, y todas las invenciones para fingir la existencia feliz del hombre, sino también la concepción y el mismo deseo de la filosofía. No hubieran podido imaginar una ingenuidad tan pura ni tan simple como la que vemos por experiencia (...) Esa es una nación, le diría yo a Platón, en la que no hay ningún tipo de comercio; ningún conocimiento de las letras; ninguna ciencia de números; ni siquiera el nombre de magistrado, ni de la superioridad política; ningún uso de servicio, de riqueza o pobreza; ningún contrato, ninguna sucesión; ninguna repartición; ninguna ocupación, sino ociosa; ningún respeto a los padres, sino el común; ningún vestido; ninguna agricultura; ningún metal; ningún uso de vino o de trigo. Desconocidas hasta las mismas palabras que significan la mentira, la traición, la simulación, la avaricia, la envidia, la detracción, el perdón.” (*Les Essais*. I. XXXI: 391-398)

25. El tema de la “extirpación de idolatría”, como lo ha dicho Piere Duviols (1991), es uno de los más interesantes y difíciles en la historia colonial de Perú, debido a la cantidad de cuestiones que plantea y, la diversidad de factores que involucra porque se halla directamente en la intersección de los grandes problemas materiales y espirituales de la colonización.

Según Juan Carlos García (1993: 242), las pesquisas eclesiásticas sobre los “errores” religiosos de los indios abren valiosas pistas para estudiar la trayectoria cultural y espiritual de los pueblos andinos durante la Colonia, así como las cambiantes fases del catolicismo. Entre los clérigos, frailes y “extirpadores” de religiones andinas y a las perversiones de la ortodoxia católica; ni ellos ni los indígenas respondían de manera

uniforme al presunto éxito o futilidad de las tareas de evangelización. Puesto que los procesos de idolatrías eran fundamentalmente juicios, en los cuales se ventilaban los intereses contrapuestos de distintos grupos de la sociedad virreinal.

26. Según Nicholas Griffiths (1996, capítulo 1^{ro}), la empresa de la “extirpación”, tuvo un desarrollo intermitente con dos periodos de actividad bien marcados durante el siglo xvi (1610-1622 y 1649- 1670) y una especie de epílogo en el xviii (alrededor de 1725). A pesar de esta discontinuidad, las campañas mantuvieron una consistencia en su ideología, objetivos y métodos, lo que permite considerarlas como un movimiento unitario. Los extirpadores se esforzaban por liquidar las manifestaciones de apostasía mediante una persuasión violenta. Estas campañas resultaron discontinuas en el tiempo y limitadas geográficamente, fue porque no recibieron la aprobación de todos los jefes de la Iglesia como estrategia válida para la evangelización.

27. Los persecutores de la religión andina mostraron gran escepticismo e incredulidad frente a los poderes que los jefes espirituales indígenas se atribuían a sí mismos, y esta devaluación de su auténtico estatus conllevó una limitación para percibir, y por lo tanto, contrarrestar los poderes que dichos personajes ejercían ante sus comunidades, donde eran respetados como “shamanes” o mediadores con las fuerzas sobrenaturales. Según Griffiths (1996: 7), se dio una auténtica batalla con los opresores españoles, como reflejo de una compleja dicotomía entre sumisión y resurgencia.

28. Yucay, era un valle que en tiempos del incanato, se dedicaba al cultivo de maíz, y era un área importante porque esta producción se destinaba a la alimentación de las “panacas cuzqueñas”, y probablemente, parte de su producción estuviera dedicada a la redistribución que el Inca ejercía.

29. Intercambio de cartas no fechadas entre G. De Sepúlveda y A. de Castro. Se trata de dos cartas descubiertas en los archivos de San Felipe, en Sucre, por el padre Vargas Ugarte y publicadas por Lewis Hanke en: Aristotle and the american indians, Londres, 1959: 116.

30. Segunda junta que se celebra en Valladolid en abril 1551, ante la polémica de la tesis idolátrica de los indios. De esta manera nacen “Treinta proposiciones muy jurídicas”, en

las que se trata de demostrar el verdadero y real fundamento sobre que se asienta el señorío supremo y universal que los reyes de Castilla y León tienen en las Indias. Para consultar más sobre el tema referirse a, Bartolomé de las Casas. Defensa de los Indios. Editoriales Andaluzas Unidas, S.A. Sevilla, 1985

31. El título de su obra Democrates alter, sive de iuris belli causis apud indos, se la dedicó al príncipe don Felipe. (Gines de Sepúlveda, Demócrates: 19-25)

32. La primera aplicación concreta e importante de la doctrina aristotélica de la esclavitud natural se efectuó en 1519, en Barcelona, en el debate entre Juan Quevedo, obispo de Darién, y Las Casas, que fue en presencia del emperador Carlos V. Según Lewis Hanke (1974: 41), no se había invocado a Aristóteles para justificar la esclavitud en la España medieval, de modo que Las Casas caminaba por terreno desconocido. Pero siguió avanzando y denunció tanto a Quevedo como a Aristóteles diciendo de este último que: “el Filósofo era gentil y está ardiendo en los infiernos, y por ende tanto se ha de usar su doctrina, cuando nuestra sancta fe y costumbre de la religión católica conviniere.” Más tarde en Valladolid, Las Casas mostraría más respeto por Aristóteles, quien, era el filósofo del Renacimiento y cuyas ideas prepararon el fundamento filosófico del catolicismo. Pero no dio su apoyo a la esclavitud y rechazó la opinión predominante en la Edad Media que la esclavitud, por las desigualdades e injusticias debían ser aceptadas como parte del programa de Dios para la regeneración de la especie humana.

33. El quinto virrey del Perú fue hijo del conde don Francisco Alvarez de Toledo. Nació en Oropesa en 1515. Su educación fue bajo la tutela de Carlos V, rey de España. A los 19 años recibió el hábito de Alcántara, lo que impactó su vida ya que participó activamente en los quehaceres propios de dicha orden de caballería. Llegó al Perú alrededor de 54 años, el 30 de noviembre de 1569. Su nombramiento fue en remplazó por el fallecimiento del conde de Nieva, muerto en medio de una aventura galante, en 1564. Desempeñó el cargo de virrey desde 1569 hasta 1581. Sentó las bases de lo que se podría llamar un plan de explotación colonial muy racionalizado que probó tener efectos específicos sobre la administración.

34. Pedro Sarmiento de Gamboa para darle los derechos de intervención y soberanía a los Reyes Católicos sobre el Imperio de los Incas y sus súbditos, opinaba que: “Por estos pecados contra naturaleza pueden ser castigados y punidos... de manera que por este solo título tiene su Majestad etcétera...” Líneas antes loaba a Toledo por haber reagrupado a los indios, que hasta entonces vivían “como fieras salvajes, idolatrando como en tiempo de sus tiranos ingas y de su ciega gentilidad”. (Pedro Sarmiento de Gamboa: Historia de los Incas, ([1572] 1947).

35. Aunque estuviera determinada por circunstancias históricas propias a la Nueva España, tuvo vigencia en todas las Indias y fue retomada en 1538 y 1551. La “Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias”, fue mandada a imprimir y a publicarse por orden del Rey Don Carlos II, su Majestad Católica y Nuestro Señor. Esta ley fue la cuarta impresión hecha por el Real y Supremo Consejo de las Indias en Madrid, 1791.

36. En el gran debate de Gines de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas en Valladolid en (1550-1551), la idea fundamental expuesta por Sepúlveda era sencilla y no era original suya. Santo Tomás de Aquino había declarado siglo antes que las guerras podían ser libradas con justicia cuando su causa era justa y, cuando la autoridad empeñada en ellas era legítima y hacía la guerra con el espíritu adecuado y en la forma correcta. Según el punto de vista de Sepúlveda, aplicando esta doctrina al Nuevo Mundo declaraba lícita y necesaria la guerra contra los aborígenes allí establecidos por cuatro razones:

1. Por la gravedad de los pecados cometidos por los indios, especialmente su idolatría y sus pecados contra la naturaleza.
2. A causa de su rudeza natural, que los obligaba a servir a personas de naturaleza más refinada, como los españoles.
3. A fin de divulgar la fe, que se lograría con más facilidad mediante el previo sometimiento de los indios.
4. Para proteger a los débiles entre los mismos nativos.

Según Lewis Hanke (1974), la gran controversia de Valladolid debe considerarse como la última celebrada en España, a fin de determinar los reglamentos para los conquistadores y a manera adecuada a predicar la fe.

LA YNSTRUCCIÓN DE DON DIEGO

La Ynstrucción del Ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui ([1570] 1985)¹ de Titu Cusi Yupanqui, representa una de las pocas obras del siglo XVI compuestas por autores nativos que llegaron hasta nosotros. El cronista cuenta los hechos referentes a su origen andino, y recrea una visión distinta de otras del pasado prehispánico del Tahuantinsuyu.

Escrita en otra centuria que la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti, a la vez comparten y se diferencian en la forma y en la temática; abordan el mismo tópico del mundo cultural, político y religioso de la historia oral indígena; están influenciados por la doctrina oficial católica, e interpretan las acciones del invasor español, desde puntos de vistas desiguales. Dos sistemas ideológicos opuestos se encuentran: el incario y el cristiano. En ambas crónicas, el objetivo del invasor es el proyecto de colonización y evangelización del Imperio.

En la *Ynstrucción* de Titu Cusi Yupanqui, hallamos como dimensiones referenciales, el enfoque personal y el contexto de la conquista. El autor relata la historia de sus antepasados convirtiendo a su pueblo en protagonista y otorgándose con su gente un espacio universal relevante para asumir la nueva realidad (Raquel Chang-Rodríguez, 1991: 4). En la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti, también encontramos un contexto personal. Pero a diferencia de Titu Cusi Yupanqui, la obra se relaciona a una época previa a la ocupación española.

1. Titu Cusi Yupanqui

Titu Cusi Yupanqui es sin duda uno de los personajes más fascinantes de nuestra historia. Su vida y muerte están unidas a los tensos y dramáticos años que mediaron entre la invasión castellana y la destrucción de la vida social, cultural y religiosa del Tahuantinsuyu. Aunque es todavía difícil rehacer su compleja biografía, según su propio testimonio, este autor de lengua quechua se da el título de legítimo heredero de la *mascaipacha* o corona real, y de máxima autoridad del poder incario instalado en las montañas de los Andes por su padre Manco II. Es allí donde apareció en el escenario

político, después del fallecimiento de su hermano Sayri Tupac, en 1561, y en los primeros años del gobierno del Conde Nieva como el nuevo e indiscutible Inca de Vilcabamba (Guillén Guillén: 1978: 77). En este remoto lugar, el cronista pasaría la mayor parte de su existencia hasta el día de su entierro junto al último descendiente de los gobernantes del Imperio.

a. Datos biográficos e históricos

Existe gran interés en los estudios etnohistóricos en la figura de Titu Cusi Yupanqui, por ser el Inca que vivió durante las décadas iniciales de la colonización europea. En vista de que en la *Ynstrucción* existen contradicciones sobre el autor y los acontecimientos que siguieron a la conquista, es de suma importancia detallarlos cuidadosamente para descubrir la verdad sobre el enigmático cronista que se presenta ante sus lectores como “persona histórica y como persona literaria” (Chang-Rodríguez, 1988: 35). Aunque no compaginan sus datos biográficos con los documentos históricos, deja constancia de su ascendencia incaica, que le permite acusar y reclamar su legitimidad, estirpe y derechos sobre el Imperio de sus antepasados, y la *Ynstrucción*, aparece como la primera versión oficial Inca de la conquista española.

1. Nacimiento

Titu Cusi, parece haber nacido durante los años que mediaron entre la guerra civil Inca y la trágica invasión española del Imperio, es decir entre 1531 y 1534,² pues según su propia afirmación, era aún niño en 1537, cuando el mariscal R. Orgóñez lo capturó en el pueblo de Vitcos con su madre y otros familiares, y permaneció cautivo en la casa del almagrista Pedro de Oñate. Cúneo Vidal (1978: 123), dice que tenía cuatro años cuando en una de las incursiones que los españoles llevaron a cabo en Vilcabamba, Titu y su madre fueron apresados y conducidos al Cuzco. Probablemente en 1542 fue rescatado por la gente que envió su padre. Como el mismo reconoce: “*el dicho mi padre se torno a Bilcabanba,... y desde este pueblo porque no se hallava sin mi, me enbió a llamar al Cuzco, adonde yo estube desde que me llevaron a Bitcos, en casa de Oñate arriba dicho, los quales mensajeros me hurtaron del Cuzco a mí e a mi padre y me truxieron escondidamente hasta el pueblo de Vitcos,...*”. (29-30)

Rómulo Cúneo Vidal (1978: 123) afirma que debió nacer en el Cuzco en 1533, el año de la entrada de los españoles en Cajamarca, al regreso de Manco de sus campañas de Guapay y el Paititi. Tendría de ocho a diez años, y “*érase ya un muchacho avisado y despierto*” en 1544. El mismo Titu Cusi dijo que era entonces un “*mochacho*” (30) cuando su padre falleció. Entonces tendría de 11 a 14 años cuando en 1545 los almagristas lo asesinaron. Afirmó que fue herido cuando él intentó defenderlo: “*E yo como he[ra] pequeño y bi a mi padre tratar de aquella manera, quise yr alla a guarecerle y bolvieron contra muy muy enojados, arrojándome un bote de lança con la mesma lança de mi padre, que a la sazón alli estava, que herraron poco que no me mataron a mi tambien; ...*”. (30)

2. Origen

Por su testimonio autobiográfico sabemos que el nombre completo del escritor es don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui. Sus súbditos unieron a su nombre un adjetivo clave: “digno de memoria” (Chang-Rodríguez, 1985: 51). Fue hijo de Manco II, y por consiguiente, descendiente directo del linaje de los últimos gobernantes del Imperio, y desde el comienzo de la *Ynstrucción*, insistía en su ascendencia real: “*Por quanto yo, don Diego de Castro Titu Cussi Yupanguí, nieto de Guaina Capac e hijo de Mango Ynga Yupanguí, señores naturales que fueron de los reinos y provincias del Piru,...*”. (1) Este árbol genealógico le sirvió para constatar que perteneció a la estirpe de la elite cuzqueña. Que su padre fue hijo del último gran Inca del Imperio, Huayna Cápac, y por lo tanto, él siendo su nieto, su abolengo principesco era incuestionable. Esta reiteración tenía un propósito. Si es verdad lo que tanto insiste a lo largo de su *Ynstrucción*, que era primogénito de ese Inca que heredó un gran reino antes de la conquista española, por lo tanto, le pertenecía la borla real e imperial.³

Sabemos por fuentes históricas que Titu Cusi Yupanqui no era hijo legítimo de Manco II. Es curioso que no haga alarde de la estirpe noble de su madre. No sabemos ni su nombre. Es evasivo al respecto y la menciona de paso solamente, y después se olvida de ella. Tampoco dice cuántos hermanos y hermanas tuvo. Pero a cada oportunidad recuerda quién era su padre. Chang-Rodríguez (1988: 36) cree que lo hace porque está

consciente de que en la sociedad colonial, si se carecía de un linaje apropiado, era imprescindible inventárselo: “*estar desprovisto de ascendencia valedera es ser nadie*”. Por eso, utilizó la escritura para configurar su persona y estado, y reiterar la autenticidad de su abolengo, para asegurar los solicitados reclamos ante las autoridades virreinales.

3. Hijo legítimo o bastardo

A pesar de que en la costumbre andina no se heredaba el imperio según las leyes de mayorazgo europeas, para Titu Cusi Yupanqui era imperativo hacer uso de ellas porque estaba consciente de que era la única forma de ser escuchado. No todos los cronistas, críticos literarios, e historiadores están de acuerdo acerca de su presumida legitimidad.⁴ Ni él mismo lo deja en claro. De su madre sólo se sabe que fue una ñusta de sangre real. Según Fray Martín de Murúa, era hijo bastardo. (1962, I: 230) Pedro Sarmiento de Gamboa, en su *Historia General llamada Indica*, refiere su bastardía: “*El Inca que agora está alzado en los Andes, que se llama Tito Cussi Yupanqui, no es hijo legítimo de Mango Inga, sino bastardo...*” El mismo Titu Cusi Yupanqui, según su juego político con las autoridades coloniales, sacaba ventaja cuando le convenía de su estatus quo. Pero se contradecía al respecto. En la primera carta que conocemos, escrita en la ciudad de Vilcabamba el 20 de junio de 1559, publicada por Guillén Guillén en 1984, contraría la versión española que, consideraba que su hermano Sayri Túpac era el legítimo sucesor de su padre. Afirmaba que no era al referido aquí, sino a su otro hermano, Túpac Amaru, a quien le correspondía por “*derecha linea.*”

En otra ocasión, según este mismo historiador (Ibídem), en el pueblo de Pampacona, retractándose en lo antedicho, le aseguró a Diego Rodríguez de Figueroa, que a él y no a otro, Manco lo había dejado como gobernante de su reducto en las montañas. Pero el español lo tildaba de bastardo como los indios del Cuzco. En la entrevista que sostuvo con Titu cuestionó su legitimidad: *Y a esto le dije que también se decía que él era hijo bastardo de Mango Inca... Y a esto respondió que entre ellos era usanza que no habiendo hijo legítimo, heredaba el que era bastardo ...*” Como veremos en la tercera parte, ésta era una estrategia que él utilizaba para seguir en Vilcabamba,

mientras negociaba con las autoridades españolas la salida con su familia y los andinos que lo acompañaban.

b. Titu Cusi Yupanqui, heredero de la mascaipacha

Era importante que Titu Cusi Yupanqui quedara establecido como legítimo heredero de la mascaipacha y de los territorios andinos, después del fallecimiento de Manco Inca II. Para reclamar sus derechos acudió a leyes europeas de mayorazgo. Millones (1985: 8) opina que vale notar que este penúltimo Inca, aplicó el sistema de descendencia occidental al ámbito andino para justificar su derecho al trono. Era evidente que tal explicación basada en la primogenitura y ascendencia patrilineal directa no operaba en los Andes donde ni estos conceptos ni el de la bastardía tenían valor.

De acuerdo a diferentes versiones, muerto Sayri Tupac en Yucay, en 1560, Tupac Amaru II y Titu Cusi Yupanqui, eran sus dos hermanos que podrían sucederle, en calidad de Inca. Tupac no había transpuesto aún las lindes de la pubertad; Tito contaba veintiséis años de edad cuando se declaró heredero de la mascaipacha.⁵ Según Carlos A. Mackehenie (1908: 373-374), el Licenciado Juan Matienzo, Oidor de la Audiencia de Charcas, en la segunda parte de su obra, se refiere a las capitulaciones⁶ acordadas entre el cronista y el Licenciado Castro, Gobernador del Perú donde el Inca aparecía como el nuevo señor de Vilcabamba y Viticos, después del fallecimiento de Sayri,⁷ porque se había hecho dueño de las tierras sin tener derecho a ellas. Esta información de Matienzo, es de suma importancia, porque provee el litigio de la legitimidad de su herencia.

c. Retrato

Conocemos el único retrato de Titu Cusi Yupanqui, por las referencias de Diego Rodríguez de Figueroa,⁸ quien lo visitó en Vilcabamba en 1569. Es descrito como un hombre maduro de unos 40 años, de mediana estatura, moreno y no muy agraciado por las huellas de la viruela que afearon su rostro. Sabemos por su indumentaria que aún mantenía sus costumbres andinas, aunque en el uso de armamentos llevaba una combinación de lo antiguo incaico y del mundo europeo. Indica Figueroa que: “*Traía un puñal dorado en la mano de la rodela de Castilla.*” Esta daga puede haber sido una de las pertenencias que dejaron los españoles en Vilcabamba cuando su padre los acogió.

En la *Ynstrucción*, él mismo dice que los instrumentos que utilizaron éstos para asesinar a su padre fueron “*puñales.*” Al portar esta arma, demuestra que la influencia española ya había comenzado a echar raíces en los Andes.

Una corta referencia sobre el cronista viene del Licenciado Juan Matienzo, en la sección de las capitulaciones de paz entre Titu Cusi Yupanqui y el Licenciado Castro: “*es hombre de treynta y tres años muy bien entendido y alto...*” (Carlos A. Mackehenie, 1908: 374). Descripción que, según Guillén Guillén (1994: 141), es un triste retrato que pinta el comisionado español del Inca, sin mascapaicha y con un espectro doloroso de su pasado esplendor. Además añade que, al igual que la de sus capitanes, ponía en evidencia las precarias limitaciones que sufría en las ásperas montañas peruanas.

d. Estadía y muerte en Vilcabamba

Diez años duró el reinado de Titu Cusi Yupanqui en Vilcabamba (1560-1570). Desde la muerte de su hermano Sayri Tupac hasta la fecha de su fallecimiento. La causa de su muerte tampoco escapa a las controversias. El Inca con sus mujeres y capitanes se hallaba en el pueblo de Puquira, donde estaba celebrando algunas de sus fiestas, cuando súbitamente enfermó de suma gravedad. Se le hinchó la lengua y la boca y de su nariz le manaban coágulos de sangre. Los indígenas pidieron al padre Ortiz que salvara al enfermo con sus oraciones. El fraile le dio un remedio de los que disponía en su botiquín de viajero, y al tomarlo el Inca expiró. Doña Angelina Palla Quilaco, una de sus mujeres, y otros andinos que se hallaban presentes, sospecharon que el fraile Diego y Martín de Pando lo habían envenenado, y dieron voces para que prendieran y castigaran a los supuestos culpables.⁹

Según el testimonio de doña A. Llacsá Chuqui, el cuerpo fue embalsamado por don Diego Aukayllo, que había quedado como gobernador de Vilcabamba a la muerte de Titu Cusi Yupanqui. El cadáver fue llevado al Cuzco junto con el de su padre Manco Inca II, por el general Martín Hurtado de Arbieto, como regios trofeos de su campaña contra esas tierras (Murúa, I: 266). Aunque desafortunadamente, no se tienen noticias del lugar donde habría sido enterrado, es posible que por ser cristiano fuera sepultado en el templo de Santo Domingo junto a las tumbas de sus hermanos Sayri Tupac y Tupac

Amaru II (Guillén Guillén 1978: 79). Tampoco se sabe con exactitud la fecha de su fallecimiento. Pudo haber ocurrido aproximadamente en mayo o junio de 1571, lo cual la haría coincidir con las negociaciones de paz llevadas a cabo por el virrey Toledo.¹⁰

e. Su obra

1. Fecha de redacción y publicación

Como si desafiara el nombre del autor –Yupanqui o digno de memoria- la *Ynstrucción* dictada por Titu Cusi Yupanqui a su catequizador, el fraile Marcos García, no ha sido objeto de mucha “recordación”. La crónica permaneció olvidada casi tres siglos y medio (Chang-Rodríguez, 1985: 52). De las versiones de Murúa (1962, I: 232) y Antonio de la Calancha (Lib. IV capi. III : 803) se desprende que los misioneros agustinos Marco García y Diego Ortiz estuvieron en la ciudad de Vilcabamba en enero de 1570, y según Titu Cusi, el 6 de febrero de ese año, terminó de dictar el texto de la “Yntruccion...”, para que el Licenciado Castro, lo diera a conocer al rey Felipe II. Del testimonio oficial de su escribano, Martín de Pando,¹¹ se confirma que acabó de escribirla el 6 de Febrero de 1570.

La *Ynstrucción* fue publicada varias veces; en Londres, en 1873, fue traducida al inglés por Clements R. Markham. En 1879, Jiménez de la Espada la publicó en Madrid parcialmente y enteramente en 1916 en Lima, en la colección de Carlos A. Romero, en el tomo segundo, primera serie, con el título: *La Instrucción del Inca Titu Cusi Yupanqui para el Licenciado Castro, manuscrito de mi propiedad, copia del original existente en el Escorial, que publiqué por primera vez en 1916* (Revista Histórica, v. 9: 1928-1935). El original de esta obra sigue aún perdido. Un manuscrito copia del original perdido, según sostiene Guillén Guillén (“Titu Cusi” 81), se encuentra en la Biblioteca de El Escorial y lleva el siguiente título: *Ynstrucción del Ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupanqui para el muy Ilustre Señor el Licenciado Lope García de Castro, Gobernador que fue destes reynos del Pirú, tocante a los negocios que con su Majestad, en su nombre, por su poder a tratar; la qual es esta que se sigue.* (1) Titu “instruye” al gobernador y presidente de la Real Audiencia de Lima, para que “trate” y “presente” su caso ante el rey don Felipe II.

2. La *Ynstrucción*

La *Ynstrucción* de Titu Cusi Yupanqui, elabora el conflicto histórico e ideológico debido a la colonización y evangelización de los andinos. Detalla la tenaz resistencia incaica contra los europeos, la violencia de la conquista, las ambiciones imperiales de Manco Inca y las rivalidades entre los diversos aspirantes a la borla imperial. Intencionadamente, se ocupa más de la figura de su padre y de sus súbditos indígenas que de la minoría europea. Ofrece otra versión de los hechos en la que el viejo mundo deja de ser el centro de la referencia (Chang-Rodríguez, 1991: 4). Muestra un mundo complejo, cuya configuración hace estallar la fácil explicación de la superioridad ibérica sobre los indígenas (Chang-Rodríguez, 1988: 58). Enfrenta una nueva perspectiva de la conquista al relatar las hazañas de un líder que estaba en contra de la invasión española, como fue el caso tanto de su padre como de él mismo

Esta historia, a pesar de que aparenta ser una narrativa lineal, no sigue la sucesión de los acontecimientos. Los fragmentos relatados no guardan una estricta relación cronológica, ni se pone especial énfasis en las fechas en que acontecieron. Los eventos no se escogen con un vínculo de causa-efecto o antecedente-consecuente, aunque es obvio que algunos tienen lugar antes que otros, y hay omisiones y largos lapsos que no son cubiertos ni explicados. Como lo ha señalado (Chang-Rodríguez, 1982: 16), *“escamotea y adultera hechos históricos e inserta acontecimientos ficticios, pero está consciente de que su relato cuenta una pequeña parte de la historia para crear un esquema diferente y producir un discurso que le sirve para reordenar la historia andina”*.

A diferencia de Santa Cruz Pachacuti, Titu Cusi Yupanqui no se remonta a las antiguas edades para relatar la biografía de los soberanos, pero sí cuenta situaciones más recientes de la conquista que tienen explicación y solución (Chang-Rodríguez, 1982: 15). La *Ynstrucción* comienza con la última etapa del Imperio de los Incas, la llegada de los invasores, en plena guerra fratricida entre Atahualpa y Huáscar, la justificación de la muerte de su tío por los españoles, por haber usurpado la borla real que pertenecía legítimamente a Manco Inca II. Es un memorial de quejas por el maltrato que los

ambiciosos hermanos Pizarro le dieron a su padre, la forzada sublevación y la huida de Manco del Cuzco, su refugio en Vilcabamba, y por último, los sucesos que habían de determinar su conversión al cristianismo, y cómo vino a “tener paz” con los europeos y la explicación del pedido de privilegios y mercedes al rey de España, a cambio de que acordara suspender sus hostilidades y asaltos a los españoles cuando tenían que pasar por los alrededores de Vilcabamba donde estaba situado su incario.

Su objetivo final es lo que lo justifica a fragmentar en su crónica los hechos que le sirven para poder contar su “historia” y persuadir eficazmente a su destinatario, el rey Felipe II de España. Guillén Guillén (1978: 81) dice que es importante aclarar que las confusiones cronológicas y la tergiversación de algunos sucesos que se constatan en la *Ynstrucción* no restan su validez histórica. Primero, porque con otras fuentes se puede discriminar la verdad y segundo, porque estas mismas confusiones constituyen de por sí importantes elementos de juicio para entender las tensiones políticas que influyeron en la composición del texto y analizar principalmente las verdaderas intenciones de Titu Cusi Yupanqui, que sutilmente se pueden leer entrelíneas. No obstante, hay que tomar en cuenta los inconvenientes, como la traducción del quechua al castellano, así como la redacción final por el fraile agustino Marcos García.

a. División y discusión de cada segmento

A pesar de que la *Ynstrucción* está ordenada o dividida en treinta y seis títulos o secciones, mi objetivo fundamental es resumirla en tres partes como se especifica a continuación:

I.: 1. Justificación y muerte de Atahualpa. 2. Entrada de los Españoles al Imperio. 3. Las primeras alianzas Inca-españolas. 4. La <<Confederación en uno>> o alianza Xaquixaguana de Manco Inca y los conquistadores. **II.:** 1. Juramento de Calca para deshacerse del yugo español. 2. Rebelión de Manco Inca II. 3. Refugio de Manco Inca en Vilcabamba. **III.:** 1. La escritura. 2. Fusión de cultura occidental y andina. 3. Cristianización de Titu Cusi Yupanqui. 4. La *Ynstrucción* como defensa discursiva.

PRIMERA PARTE

1. Justificación y muerte de Atahualpa

Esta primera parte, de la crónica de Titu Cusi Yupanqui, es escueta, parcial e indirecta en la reconstrucción de los sucesos de la guerra fratricida de la borla imperial. No ofrece muchos detalles sobre los personajes de los dos bandos. No es de mucha importancia para el propósito que lo lleva a escribir su obra. La participación de los capitanes orejones del ejército de Atahualpa, Quisquis y Calicuchima, solamente le van a servir al autor como ejemplo de castigo por no estar de acuerdo con los planes de su padre. A Rumiñahui, otro de los orejones que lucharon contra los cuzqueños, lo omite completamente, borrándolo de este importante capítulo de la historia andina. Su objetivo es presentar ante Felipe II la imagen de Manco como autoridad incaica legítima, obliterada por Huáscar y usurpada luego por Atahualpa, como parte de la conspiración de los quiteños.

De los dos hermanos de su padre, los personajes más importantes e involucrados en esta guerra del Imperio, sólo los menciona para dejar sentada su ilegalidad como herederos. Tilda a Atahualpa de *“bastardo”, “usurpador”, “ambicioso” y “codicioso”*. Además, reitera que a pesar de ser hijo de Huyana Cápac, es por parte de su madre, como Huáscar, de condición *“suez y baxa.”* Santa Cruz Pachacuti, al igual que Titu, señala que por ser descendiente de una simple ñusta, no tenía derecho al Reino. Su único papel era comandar las tropas del soberano para la conquista del norte del Tahuantinsuyu. A la muerte de Huayna Cápac en Quito, este aquí se quedó al frente del ejército que había venido con el ahora difunto emperador, en guerra contra los Cayambis ecuatorianos.

Titu Cusi Yupanqui, desde su perspectiva, por ser el heredero de Manco Inca II, ofreció otra versión de la lucha por la borla real. Por conveniencia, para darle el lugar que le correspondía en la historiografía andina a su padre, omitió los detalles de las vicisitudes de la contienda dinástica de estos dos hermanos. En esta visión de la disputa por la mascapaicha, ninguno de ellos tenía derecho a ella, por este motivo minimizó la figura de los dos protagonistas: *“De ay a muchos dias, estando mi tio atahualpa en guerra a diferencias con un hermano suyo Uascar Ynga sobre cuál dellos era el rey*

verdadero desta tierra, no lo siendo ninguno dellos por averle usurpado a mi padre el reyno ...” (2) Se ha escrito mucho sobre este acontecimiento que pudo haber sido la causa de la caída del Imperio. Como ya señaló Millones (1985: 9), lo que ocurría, en cambio, era que muerto el Inca, comenzaba las intrigas entre las familias monárquicas que pugnaban por elevar como gobernante a alguno de los muchos hijos reales o clasificatorios que éste tenía. Se desataba una guerra entre linajes incas o panacas, las de Hanan y Hurin, y no de quién tenía derecho por ser primogénito o legítimo a heredar a Huayna Cápac.

Dice Guillén Guillén (1978: 82) que las rivalidades y luchas enconadas por la hegemonía del gobierno imperial, fueron agudizándose con la expansión inca. María Rostworowski (2001: 85) también concuerda con Guillén Guillén, en que no se trataba de una lucha entre el sur y el norte, sino de una contienda interna. Los cronistas de la época y la historiografía actual ya han señalado la inexactitud histórica y cultural de estos datos. De todos modos, Titu Cusi Yupanqui partió de la historia dinástica oficial de la guerra entre Atahualpa y Huáscar, y éste sería el marco de referencia en el que el cronista defendería la legitimidad de la rama descendiente del Cuzco, a la que tanto él como su padre pertenecieron.

En pocas páginas resumió el motivo de la muerte de cada uno de ellos. Escuetamente se relata la desgracia de la plaza de Cajamarca, sin dar fecha exacta, y muy diferente a muchos testigos que escribieron los detalles del día de la desgracia.¹² Cuenta que su tío se entrevistó dos veces con los emisarios de Francisco Pizarro, una vez en los baños de Conoc, y la otra en Cajamarca. Es en este segundo encuentro que fue capturado por los conquistadores españoles. Narra que recibió a otros emisarios del capitán y les ofreció “*chicha*” que ellos la despreciaron. El Inca que estaba en la mitad de la plaza se levantó disgustado dispuesto a matarlos. Fue en ese momento que los enemigos arremetieron con furia cerrando las puertas de la plaza y matando a muchos indígenas desarmados. Avanzaron hasta el “*usnu*” o trono imperial, donde estaba sentado, y lo derribaron de sus andas y le quitaron “*la borla que ellos llaman corona.*”¹³

Después de estos sucesos, sigue narrando Titu CusiYupanqui, fue que Francisco Pizarro, al enterarse por el propio Inca, que su padre era “*el rey y señor natural*” del reino, encarceló a Atahualpa y lo ejecutó en la plaza: “...*syn dilasçión ninguna mandó sacar a la plaça a Atahuallpa, mi tio, y en medio de la plaça, en un palo, syn ninguna contradicción, le dio garrote.*” No menciona el cuantioso rescate que pagó. Pero intencionadamente, para hacer hincapié en que su padre era el monarca del Imperio, refiere con exactitud las grandes cantidades de oro y plata que les regaló a los españoles, después de haberse unido a ellos. No alude a la controversial figura del fraile Vicente Valverde, quien fue el primero que se le acercó a Atahualpa en la plaza, y de acuerdo a muchos críticos, el que fue responsable de dar la señal para que se llevara a cabo el ataque de la masacre, ni a la conversión de su tío al cristianismo. Es posible que pensara que para sus planes de reclamos a sus supuestos legítimos derechos sería demasiado atrevimiento y herejía de su parte acusar ante el rey de España, su destinatario, a un representante tan importante de la Iglesia católica.

2. Entrada de los españoles al Imperio

En varias crónicas se relata extensamente la llegada de los españoles a Cajamarca. Pero no hay acuerdo en ellas de cómo y cuando ocurrió. En la *Ynstrucción*, Titu Cusi Yupanqui coloca a su padre en el Cuzco, al preciso momento de la llegada de los invasores a esta ciudad. Este dato era de vital importancia para el cronista, para seguir insistiendo que Manco II era el único heredero de la mascaipacha o borla imperial. Nuevamente, a continuación hay divergencias de opiniones entre los investigadores en determinar si el Inca fue el primero en darles la bienvenida a los conquistadores en la ciudad imperial. Es importante incluirlos para determinar si Titu Cusi se ajustó a la verdad.

a. Contradicción de Titu Cusi Yupanqui

Titu Cusi Yupanqui, inicia el relato de su obra, diciendo que los españoles desembarcaron en la costa y llegaron a Cajamarca, cuando su padre se hallaba en Cuzco, donde le informaron de la presencia y del aspecto de la nueva gente:

“En el tiempo que los españoles aportaron a esta tierra del Piru que llegaron al pueblo de Caxamarca, çiento y nobenta leguas poco más o menos de aquí, my padre Mango Ynga estava en la çiudad del Cuzco,... por unos indyos yungas tallanes que residen a la orilla del Mar del Sur, quinze o veinte leguas del dicho Caxamalca, los quales dezian que abian bisto llegar a su tierra çiertas personas muy diferentes de nuestro avito con el qual nosotros nombramos antiguamente al criador de todas las cossas diciendo Tecsi Viracochan, que quiere // folio 3 dezir preñçipio de todo; ...

(2)

Esta afirmación contradice a las fuentes donde se habla de la llegada de los españoles a Cajamarca.¹⁴ Según otras crónicas, después que Atahualpa venciera a su hermano Huáscar, por orden suya, era el general Quisquis, quien gobernaba el Cuzco. Este orejón Inca, por razones políticas dinásticas, había perseguido sistemáticamente a todos los herederos de Huayna Cápac. De la masacre se salvaron únicamente dos de sus hijos, Manco II y Paullo Inca. Juan José Vega (1978: 55, 23) señala que cuando los *“españoles llegaron al Perú, Manco, cumpliendo los mandatos de su padre, andaba conquistando, al frente de diez mil indios de pelea, la región de Valle Grande y Santa Cruz de la Sierra, la hoy República de Bolivia”*.

Ya sabemos el motivo por el cual omite o distorsiona esta información. Si su padre no hubiera estado en el Cuzco, no sería válido su argumento sobre la herencia del Imperio. Se contradice, al relatar la legitimidad y la causa por qué sus hermanos le arrebataron el *señorío*. Hay informes que corroboran que después de la muerte de Atahualpa, Francisco Pizarro no conocía a Manco Inca, y no fue tampoco el elegido para sucederle a su hermano.¹⁵

c. ¿Quién es Manco Inca II?

A lo largo de la *Ynstrucción*, Titu Cusi Yupanqui insiste en que Manco Inca II, era el heredero legítimo de su padre, Huayna Cápac, y el motivo por el cual luego sus hermanos Huáscar y Atahualpa, ambos bastardos, lo despojaron del “señorío”, aprovechando su minoría de edad:

“De ay muchos dias, estando mi tio Atagualpa en guerra a diferencias con un hermano suyo Uascar Ynga sobre cuál dellos el rey verdadero desta tierra, no lo siendo ninguno dellos por averle usurpado a mi padre el reyno a causa de ser mochacho en aquella sazón y querérsele levanatar con él por los muchos parientes que tenían el uno y el otro, los quales dezian que por qué avia de ser rey un mochacho aunque su padre en sus postrimeros dias le ubiese nombrado por tal, que más razón hera lo fueren los grandes y no el chico,..”. (2)

Santa Cruz Pachacuti, asegura que Manco Inca II, por ser hijo de Huayna Cápac en su segunda mujer legítima, la coya Shihui Chimpo Rontocay, cuzqueña, le correspondía el Imperio y con mejores títulos que los invocados por Atahualpa y Huáscar. Dice que a la entrada de las puertas del Coricancha, Guascar detuvo el cadáver embalsamado de su padre e hizo que el Sumo Sacerdote casara al muerto emperador con su madre Rahuar Ocllo. Mediante este ardid, pasó a ser el sucesor legítimo.

La reiterada exaltación de Manco y de sí mismo como herederos de su abuelo, las constantes alusiones al carácter inmaculado de su linaje, así como los permanentes denuestos que sufren sus tíos, parecen confirmar el hecho de que estos dos Incas fueron desplazados por Titu en beneficio de su padre, del papel central que siempre la historiografía les había asignado. Esto tiende a reforzar lo antedicho.

3. Primeras alianzas inca-española

En otras de las muchas contradicciones de Titu Cusi Yupanqui, o mejor dicho de las omisiones, que no dice que el primero en ofrecerle a Francisco Pizarro toda la ayuda para que siguiera avanzando hacia la capital inca, fue un hermano de Manco, Inti Cussi Túpac Huallpa Yupanqui, o Atabalipa. Rómulo Cúneo-Vidal (1978: 17) opina que, muerto Huascar, en 1533, por orden de Atahualpa, y ejecutado este último, a distancia de pocos meses, a manos de los españoles, Francisco Pizarro entregó la insignia dinástica, al príncipe cuzqueño Inti Cussi Huallpa Yupanqui, al que los cronistas españoles a veces lo llamaban Tubalipa y Toparca. Era hijo de Huayna Cápac en la princesa cuzqueña Rahuar Occlo. Fallecido Tubalipa, el capitán castellano inició su viaje hacia el Cuzco. Los escritores coloniales hacen minuciosos relatos de este viaje de conquista, precisando que

los invasores venían al cuidado de cualquier impedimento que resistiera su propósito de colonización.

4. <<Confederación en Uno>> o Alianza de Xaquixaguana

Después del entierro de Túpac Hualpa, Pizarro reinició la marcha sobre la ciudad imperial, con las huestes de andinos, que siguieron su ascenso por la cordillera. En esas circunstancias, cerca de Jaquijaguana, fue donde Chilche, principal Curaca de los Cañaris, les rindió pleitesía. Es muy probable que llegara Manco Inca a su campo.

Titu Cusi Yupanqui indicó que el “*macho capito*”, avisado de quien se acercaba, salió a darle la bienvenida: “*Mucho me place lo que me dices y hallarte con tan buena disposición para echar fuera esta gente de Quito; y has de saber que yo no he venido a Jauja por otro efecto sino para impedir que ellos te hicieran daño de su esclavitud*” (3) Manco Inca: “*lo recibió con mucha alegría y mandó que de todos fuese honrado y respetado.*” (3) Según el cronista, el encuentro ocurrió el 12 ó 13 de noviembre de 1533. En esta entrevista, Manco y Francisco Pizarro <<*se confederaron en uno*>> contra la gente de Atahualpa y por medio de esta alianza el capitán español reconoció la autoridad del electo joven Inca y se comprometió a servirlo para restaurar el gobierno imperial:

“Lo qual savido por my padre que asi benia con tanto aprieto, determinó de hazer gente para yrle a ayudar; y ansy se salio del Cuzco con más çien mil hombres y llegó hasta Vilcacunga, adonde encontro con el marques que ya traia preso a Chalcochima, el qual marques viéndolo resçibio muy gran contento. Y mi padre yendo [folio 10v] que yba en sus andas de // oro y cristal corona real, se apeó dellas y abraçó al marques que ya se avia apeado de su caballo y ambos my padre y el marques se confederaron en uno y mandaron a sus jentes que naidie se desmandase salvo que atendiesen a Quisquis, que aun andava por alli barlobenteando con mucha gente, por que no se desmandasse a querer quitar al Chalcochima. Resçividos que fueron en uno, my padre y el marques salieron juntos de Bilcacunga y durmieron aquella noche en Xaquicaguana, ...” (6)

De esta manera, su padre, como nuevo sucesor del Reino, para consolidar el gobierno del Tahuantinsuyu, se unió con los conquistadores en el valle de “*Xaquixaguana*” o

“*Sacsawana*”, por razones políticas que más tarde lamentaría, por su imprudencia, y lo pagaría con su muerte.

No todos estaban de acuerdo con este pacto. La coalición Inca-española, según Titu Cusi Yupanqui, se hizo contra la opinión del Inti Villa Oma, Sumo Sacerdote y capitán del Sol. Con clara visión del peligro de los invasores que se cernía sobre el Imperio, propuso a los bandos que depusieran sus odios y se unieran para echar a los españoles de la tierra: “*que si éstos habían engañado y muerto a Atahualpa, seguramente no venían de lejos a obedecer, sino a mandar.*” (7) Aunque invocó después otras razones políticas y militares, su admonición no fue escuchada por los rivales, que prefirieron destruirse en beneficio de los enemigos. Cuando ya era muy tarde para remediar su error, Villa Oma se lo iría a reprochar al Inca.

a. Manco Inca II y la borla imperial

Después de la alianza de <<Xaquixaguana>>, Pizarro eligió a Manco, como lo había hecho con Atabalipa, para representar el papel de Inca-Títere (Kubler, 1944: 254). Fue en noviembre de 1533, cuando solamente tomó la mascapaycha conforme a los rituales andinos, y en presencia de sus aliados los españoles (Guillén Guillén, 1978: 85). Estaba en el Cuzco cuando fue proclamado como único señor del Reino. A dos o tres días después de su entusiasta recibimiento, le ciñeron la borla en el Templo del Sol, y fue reconocido por señor del Tahuantinsuyu¹⁶ (Guillén Guillén, 1994: 65). El cronista no menciona esta ceremonia, para no contradecir sus afirmaciones anteriores de que había sido coronado antes. Pizarro deseaba cimentar el apoyo para la campaña de conquista definitiva. Para ello no encontró mejor expediente que ofrecerle a Manco la insignia imperial y sellar el pacto de alianza contra las huestes enemigas de los cuzqueños. Por eso le ofreció al gobernante indígena, al General Challco Chima, valiente guerrero del ejército de Atahualpa quien había derrotado a las huestes de Huáscar, y era mortal enemigo del Cuzco.¹⁷

Titu Cusi Yupanqui sigue narrando que fue en Xaxiquixaguana, donde el Marqués le entregó a su padre al general orejón: “*veis aquí señor Mango Ynga, os traigo preso a vuestro enemigo capital Chalcochima*” diciendo: “*veis lo que mandais que se*

haga del.” (6) Entonces Manco, estuvo más seguro que nunca de la justiciera intervención de los invasores, que le permitían castigar a uno de sus crueles enemigos: *“como lo vio mandó luego fuese quemado a vista de todos, porque fuese la nueva al Quisquis su compañero y fuese éste castigo y a los demás ejemplo.”* (6) Se alió con ellos para exterminar a los quiteños. Luego Pizarro ofreció quemar también a Quisquis, en cuanto fuera capturado. Cuentan las versiones de la época que “quedó maravillosamente satisfecho”. Los presagios se cumplían. Efectivamente, parecían emisarios de los dioses que lo conducirían al trono.

b. Gloriosa entrada al Cuzco

Al igual que Santa Cruz Pachacuti, Titu Cusi Yupanqui relató la gran alegría de los andinos de la entrada de Manco II y Francisco Pizarro al Cuzco.¹⁸ Lo que omitió en decir al respecto fue la coronación de su padre, por los motivos ya señalados. El cronista del Collao ofrece una interpretación más elaborada de este ingreso a la ciudad imperial. Hace un apoteósico retrato del Inca, del capitán español y del fraile Vicente Valverde. En ellos, el conquistador europeo era la persona que representaba al emperador Don Carlos V, el evangelizador, a la persona de San Pedro, pontífice romano, y el gobernante indígena, con su indumentaria nativa, a la máxima autoridad del reino. Después de los acontecimientos señalados, en forma triunfal, bajo la protección de Manco, alrededor del 15 al 16 de noviembre de 1533, los españoles entraron sin ninguna resistencia a la ciudad sagrada.¹⁹

c. Alianza contra los quiteños

La alianza que formó Manco con los europeos para deshacerse de los que creía sus peores enemigos, los “quiteños”, llevaría al Imperio de sus antepasados a las manos de los conquistadores. Hay que examinar esta parte de la historia para comprender del por qué de su arrepentimiento, cuando se dio cuenta de su error. La guerra civil entre Cuzco y Quito proseguía con furia. Para exterminar al ejército de Apo Quizquiz, reunió el gobernante andino diez mil nuevos combatientes. Con ellos emprendió la campaña hacia la hoy capital del Ecuador, pero no halló noticia de su rival en todos los

alrededores. Pero como había ofrecido no volver *“hasta que matase a aquel traidor de Quizquiz”* (6), siguió su campaña hacia el norte.

1. Manco Inca II y Hernando de Soto: Muerte de Quizquiz

Narra Titu Cusi Yupanqui que Francisco Pizarro, a insistencia de su padre, decidió quedarse en Jauja. Con el consentimiento del Marqués, pidió a Antonio de Soto para que lo acompañara en la campaña contra Quizquiz. Ese mismo día se fueron del Cuzco con toda su gente y cincuenta soldados españoles, *“llevando consigo al capitán Antonio de Soto, los cuales todos de “mancomún” se fueron en uno en “seguimiento” de Quizquiz, al cual, lo hallaron en un pueblo llamado Capi o Cupi a quince leguas del Cuzco”*. En Cupi, sigue el cronista relatando, que se desarrolló una cruda batalla, en la cual, le mataron gran suma de gente al capitán orejón y desbarataron al bando opuesto y éste huyó y escapó de caer prisionero. Manco Inca y el capitán de Soto, después de esta batalla, *“regresaron al Cuzco, enviando a mucha gente en pos del Quizquiz, para que lo trajeran vivo”*. (7) Juan José Vega (1978: 90) dice que el general encontró la muerte de manera sorpresiva a manos de Huaina Palcón. Éste le atravesó el pecho con una lanza por no estar de acuerdo con su manera prudente de combatir contra los invasores y Manco. Según la versión de Titu: *“Al capitán orejón le cortaron la cabeza.”* (7)

Con el fallecimiento de Apo Quizquiz, acabó el eje de la resistencia andina en esta primera etapa de las guerras españolas en el antiguo Imperio. Se cerró todo un ciclo de la conquista del Tahuantinsuyu. Juan José Vega (1978: 96-97) comenta que desde entonces los *“Viracochas”*, cuya divinidad era aceptada también en muchísimos valles del norte, y hasta en parte de Quito, reinarían con absoluta omnipotencia y para siempre. Dilatado fue el lapso que celebraron las multitudinarias festividades cuzqueñas el restablecimiento de la legítima dinastía al trono de los Hanan Cuzcos y, la total derrota de los rebeldes quiteños.

SEGUNDA PARTE

En esta segunda parte, Titu Cusi Yupanqui cambia su forma de narrativa. Se muestra más como autor mestizo porque combina la tradición europea y la indígena. Aunque es mucho más elaborada que la primera, también tiende a resumirla y a ser

parcial. Está centrada en la epopeya de Manco Inca, y es un homenaje ritual a su persona. Para referir el accionar de su padre, como dice Chang-Rodríguez (1991: 17), se apropia de la historia para entretejer un relato donde lo presenta como un dechado de bondades, trágica víctima de la codicia y la lujuria de los usurpadores. En la opinión de Liliana Regalado de Hurtado (1981: 47), por su finalidad petitoria, esta parte es explícitamente justificatoria de la conducta de su padre contra los europeos. Intenta mostrar ante la corona de España la injusticia de la conquista, haciendo además caer en los hermanos Pizarro los desaciertos y excesos del colonialista.

1. Juramento para deshacerse del yugo español

Manco Inca había tomado la resolución de deshacerse de aquellos “*barbudos*”, a quienes él mismo les había facilitado la entrada al corazón del Tahuantinsuyu, el Cuzco. Los españoles se habían presentado como amigos con el pretexto de devolverle su reino que estaba en poder de sus dos hermanos usurpadores. Titu expone el motivo de las acciones del soberano.

a. Desengaño y desilusión

Titu Cusi Yupanqui narra que tras las fastuosas celebraciones por el triunfo de la dinastía cuzqueña vino lentamente el desengaño y la desilusión de su padre y de los orejones imperiales. Esto se debió a que los invasores y el Inca, después de <<conjurarse en uno>> y ser dueños de la situación, cambiaron de conducta y se presentaron tales como eran. Vencidos los generales de Atahualpa (Calicuchima, Quisquis, y Rumiñahui), los castellanos se habían apropiado del Cuzco y habían ido ocupando paulatinamente las provincias meridionales del Señorío hasta cerca de las fronteras de Charcas. El trato amistoso hacia Manco y los nobles capitanes andinos desapareció a pesar de que, como indica Raquel Chang-Rodríguez (1988: 178), “*el Inca, se mostraba como aliado fiel y dadivoso de Francisco Pizarro*”.

Según el cronista, su padre siendo el nuevo regente, una vez que el Marqués entrara junto con él al corazón del Imperio, les abrió las puertas y los colmó con una cuantiosa suma del tesoro de sus antepasados. Dio órdenes para que los “*respetasen y tubiesen en mucho al Marqués y a los suyos y lo proveyesen de todo lo necesario hasta*

que él volviese.” E inclusive los persuadió para que no regresaran a España (3), porque estaba confiado en la lealtad y cooperación que le habían demostrado cuando llegaron a su reino. Juan José Vega (1978: 102) señala que todo este afecto de cariño, generosidad y amistad fue retribuido con violaciones, saqueos, robos, torturas y humillaciones. Guillén Guillén, (1978: 65) desmiente a Titu Cusi Yupanqui y considera que hay suficientes elementos de juicios que probarían que Manco Inca se dio cuenta en los primeros meses de 1534 del grave error de esta alianza desde antes o quizá después de la prisión de Villa Oma.²⁰

b. Abusos de los hermanos Pizarro

A pesar de que subsistía el hecho teórico y práctico en el Cuzco de que los españoles eran los que regían, Manco, no contento con las simples apariencias del poder imperial e instigado por sus capitanes, quiso volver a insistir en sus prerrogativas de *“Zapay Inga”*, título con que los súbditos indígenas acostumbraban a llamar al monarca. Pero se las tuvo que ver con Juan, Gonzalo y Hernando Pizarro que procedieron a cortar de una vez por todas a aquellas pretensiones.

Según Titu Cusi Yupanqui, las buenas acciones de su padre se vieron recompensadas con ultrajes y varias prisiones por parte de los hermanos Pizarro. Éstos cada vez exigían cuantiosas cantidades del tesoro del Imperio porque sabían que Manco era inmensamente rico, y tenía a disposición a miles de andinos que habían intervenido en la reunión del tesoro del rescate de Atahualpa, para sacar las “estatuas de oro de un estado de alto, y peso de dos quintales, de sus antepasados”.

1. Juan Pizarro y Gonzalo Pizarro

Los primeros en iniciar los abusos y las humillaciones hacia el Inca fueron los dos hermanos de Francisco, Juan y Gonzalo. Según Titu Cusi Yupanqui, sin ninguna provocación por parte de su padre, *“y estando en su casa quieto y sosegado”*, se presentaron diciéndole: *“sabido hemos Mango Ynga que te quieres alzar contra nosotros y matarnos... sábetete que manda el gobernador para que prendamos como a tu hermano Atahualpa para que no seas parte para hacernos mal.”* Lo metieron en el calabozo y le pusieron grillos sin *“más miramiento ni respeto de quién era, y del bien que les había*

*hecho, se lo echaron a los pies...”.*²¹ Sigue narrando que los “orejones” protestaron enseguida con indignación por los atropellos contra su Señor, y allí mismo habrían tomado las armas, si Manco no hubiera calmado sus ímpetus y su sed de justicia. Evitó así, con serenidad y valor moral, que se precipitaran los acontecimientos bélicos. Para aplacar la desmedida codicia de los hermanos Pizarro y de sus secuaces, les pagó una cuantiosa cantidad de oro y plata para salir de la prisión. De acuerdo a Guillén Guillén, (1994: 74), se desprende de la *Ynstrucción* que la primera prisión de Manco ocurrió en el mes de agosto de 1535, la segunda después de tres meses de este año cuando Gonzalo Pizarro renovó la treta que tan buen resultado le había dado la primera vez.

2. Hernando Pizarro

Por aquellos días llegó al Cuzco Hernando Pizarro como teniente Gobernador, nombramiento otorgado por Francisco, engréido con las atenciones extremadas que acababa de recibir en España. Estando en la corte se había comprometido a enviar un valioso donativo en oro, plata y perla. La nueva del tesoro extraído por sus dos hermanos a Manco había estimulado su codicia. Fue a verlo y fingiendo ser su amigo le manifestó el deseo de ser su cuñado, como ya lo era Gonzalo, como dueño de la falsa coya, la ñusta Inguil Tupac, y le sondeó acerca de la posibilidad de obtener nuevas riquezas. El soberano andino, aleccionado por Villa Oma, le dio a entender que en cierto trecho del camino a Calca se hallaban escondidas las estatuas labradas en metales preciosos, de sus padres y de sus abuelos, y que si le placía, iría por ellas, siempre que fueran con él, para removerlas, tres mil indios. Convino con el plan el español, salió del Cuzco el Inca con aquel mediano ejército y comenzó lo que se conoce como “la rebelión de Manco II.”²²

2. Rebelión de Manco Inca II.

Como señaló Titu Cusi Yupanqui, la rebelión de Manco fue personal. Su padre se esforzó en mantener la alianza sellada con Pizarro durante tres años: de 1533 a 1536. Pero las humillaciones y los ultrajes por parte de los invasores fueron demasiado para el monarca. Según Kubler (1944), los cuzqueños de la nobleza le perdieron todo respeto y, luego de haberlo considerado como Dios viviente, lo insultaban en público y se negaban a arrodillarse ante él.

a. Excusa de Titu Cusi

Uno de mis propósitos es señalar que Titu Cusi Yupanqui, mezcló dos sistemas de valores, el europeo y el andino, para usarlos como estrategia discursiva con la intención de condenar el comportamiento de los conquistadores y de salvaguardar la figura de Manco y justificar su rebelión por la decepción que sentía hacia los españoles y por los Pizarro. Esto era una táctica para usarla como alegato acusatorio (Chang- Rodríguez, 1988: 61), para legitimar la causa de su padre, por el cual se vio obligado a abandonar el Cuzco y refugiarse en las montañas de los Andes. Representando esta insurrección como un hecho forzado justificaba la falta más grave de Manco ante las autoridades españolas; paralelamente, al detallar el acto de insubordinación, convertía al soberano andino en una figura heroica para su pueblo, incorporándolo a esa otra historia cuyos hilos se entretajan tan sutilmente en la *Relación de la conquista del Perú* (Chang-Rodríguez, 1988: 179).

b. Huida y el juramento de Calca

Según la *Relación Anónima* de 1539 (1934: 6), el Inca se evadió del Cuzco el 18 de abril de 1536, en compañía de varios de sus capitanes, resuelto a ejecutar sus planes bélicos para castigar la alevosía de los Pizarro y sacar a los invasores de la tierra. Una vez libre, en el pueblo de Calca, a pocas leguas de la ciudad imperial, reunió a sus orejones para que todos juntos jurasen defender la soberanía del Tahuantinsuyu y luchar hasta la muerte contra los europeos y sus aliados. Añade que los generales y señores principales que estaban con él juraron con unción patriótica combatir hasta la muerte para quitarle el reino a los usurpadores. Este famoso juramento constituyó así el primer episodio de la reconquista y uno de los actos más trascendentales de la historia épica del Perú.

Cuenta Titu Cusi Yupanqui que desde que su padre llegó a Calca, mucha gente acudió al llamado que había hecho de todas las provincias del antiguo Imperio. Despachó desde allí mensajeros para que Quiso Yupanqui, su capitán, que estaba en los altos de Lima, estuviera sobre aviso del día y de la hora en que él habría de atacar a los españoles. Éstos, con la esperanza de desbaratar su ejército, le cayeron de sorpresa en su campamento en Calca. Tenían conocimiento de sus intenciones de reunir y organizar a

miles de andinos para atacar a la ciudad del Cuzco. Allí hubo un encuentro encarnizado en la cabecera del puente de Calca, que los indígenas defendieron valerosamente, por lo cual los invasores, viendo frustrado su plan, tuvieron que retirarse, perseguidos tenazmente hasta las mismas puertas del Cuzco, Carmenga (21): “...los españoles, algo escandalizados...y de la gente que venía en su seguimiento desde Carmenga, que es parte donde se señorea el Cuzco,...”. En aquella forma comenzó el cerco famoso que habría de durar dieciséis meses. Existen dos cartas en las cuales el entonces príncipe Felipe II, se refería a la rebelión de Manco Inca.²³

c. Cerco del Cuzco

El cerco y ataque a la ciudad del Cuzco duró más de un año, desde marzo de 1536 hasta abril de 1537. Fue una acción planificada por el Inca para acabar con los tiranos y someter a sus desleales hermanos y parientes alzados contra su autoridad, con una parte del ejército Imperial. Según Titu Cusi Yupanqui, Villa Oma y sus capitanes le aconsejaron a su padre a tomar armas contra los invasores para castigar sus humillaciones.²⁴ Su padre, desde la misma ciudad del Cuzco, ordenó al orejón para que con los capitanes de cada uno de los “*cuatro suyus*”, en determinado tiempo, lo concentraran en torno de esta famosa ciudad. Hernando Pizarro, informado de que el Inca había tomado armas, salió secretamente del Cuzco con el ánimo de sorprenderlo y atraparlo en el valle de Yucay.²⁵ Su intento resultó inútil y un total fracaso. Atacado por las tropas de Manco, regresó huyendo a la ciudad imperial, al igual que sus hermanos, amedrentados por la proximidad de los ejércitos de las cuatro regiones del Imperio (Guillén Guillén, 1994: 84).

1. Toma y defensa de la Fortaleza de Sacsaguaman

Según Santa Cruz Pachacuti, Sacsaguaman²⁶ fue edificada en el Cuzco por mandato de Viracocha Inga Yupanqui. Siguiendo el orden de cada reinado de los gobernantes andinos, su hijo, el gran Pachacuti Ynga, en el siglo XV, encomendó que siguieran la construcción como castigo a los adoradores de “*guacas y demonios*”. Una centuria después, esta fortaleza la estaría defendiendo Villa Oma, los primeros días de mayo de 1536 (Guillén Guillén, 1994: 87). Pedro Pizarro y Cieza de León dicen que este

fuerte era la “*Casa del Sol*” en tiempos de los Incas. Juan José Vega (1978:109) comenta que los castellanos habían entregado a los cañaris su defensa. El encuentro debió de ser sangriento, dada la enorme rivalidad de los dos grupos.

Titu Cusi Yupanqui se refiere que al este del Cuzco, está situada “*Saxaguaman*”, símbolo del patrimonio prehispánico, defensa de una cultura invadida y respuesta de la sociedad incaica ante la presencia extranjera. Esta lucha sangrienta en este espacio de conflicto, las prácticas culturales tradicionales de los nativos, se recubren de nuevos sentidos y se crean otras prácticas ante la realidad del fracaso. Describe el heroísmo desplegado por los que la salvaguardaron en este terrible combate y de los hombres leales a su padre que perdieron la vida. Desde los muros de la puerta los soldados de su ejército arrojaban galgas, flechas, dardos, lanzas,²⁷ fatigando grandemente a los europeos. Con una de esas galgas mataron a Juan Pizarro, a dos negros y a unos indígenas que los ayudaban.

Fue una batalla de una parte y de otra ensangrentada, por la muchedumbre aborígen que favorecía a los europeos, entre los cuales estaban dos hermanos de Manco, Inguil y Huallpa, con gente de su bando, chachapoyas y cañaris. Duró esta contienda tres días, después de la toma de la fortaleza. El ataque por parte de los andinos se paralizó porque llegó la noche y no pudieron aprovecharse de las bajas sufridas del enemigo, a causa de sus constantes ataques. Al día siguiente, los castellanos atacaron con fiereza y se apoderaron del fuerte y los naturales retrocedieron hasta Calca.

Titu Cusi Yupanqui justificando el fracaso del primer ataque a la ciudad del Cuzco, ofrece diferentes razones. Primero, se debió principalmente a que su padre estaba en un pueblo llamado Sacsasiray, haciendo unas fiestas. Segundo, porque postergó la fecha del asalto previsto por Villa Oma, y tercero, por la traición de dos hermanos de su padre, Inguil y Guáspar. Guillén Guillén (1994: 88) comenta que el historiador polaco Mariuz Ziolkowski, atribuyó esta demora a la proximidad del plenilunio que los gobernantes andinos celebraban puntualmente y que en este año era el 5 de mayo. Dijo que varios testimonios apuntan que un día después de la luna llena, el sábado, 6 de mayo

de 1536, fecha de San Juan Ad Portam Latinam, las tropas de Manco iniciaron el histórico asalto a la ciudad del Cuzco.²⁸

Una vez más, a través de su *Ynstrucción*, Titu Cusi Yupanqui revela estos dos mundos con costumbres tan diferentes. Primero, que su padre, por sus creencias religiosas indígenas, no estuviera presente comandando sus tropas en la contienda contra los españoles y sus aliados indígenas, y esto fuera el motivo del fracaso de lo que pudo ser una posible victoria incaica. Segundo, que los naturales, no comprendían que los europeos estaban acostumbrados a pelear en campo de batalla en la noche. Otras fuentes dicen que, desgraciadamente, Manco no se encontraba en el ataque, y sus refuerzos no llegaron a tiempo para prevenir que los castellanos se apoderaran de la fortaleza y Villa Oma. Éste decidió abandonarla, por considerar inútil su defensa; faltaban agua, alimentos y municiones. Con la salida sorpresiva del capitán orejón, se retiraron los mejores contingentes de Sacsahuamán.²⁹

d. Cerco de la ciudad de Lima

Según el testimonio de Martín Pizarro, testigo de los hechos, el asalto se inició el 24 de agosto (Guillén Guillén 1994: 97). Añade que este atraco a la ciudad no tomó de sorpresa a los españoles. Por aviso de los curacas “*amigos*”, y de Mama Kuntur Wacho, la “*suegra*” de Pizarro, éstos estaban preparados para defender la ciudad de Lima.

Titu Cusi Yupanqui no narra por separado este ataque. Sólo reseña otras acciones bélicas contra su padre y lo que Manco hizo después del cerco del Cuzco. Cuenta el fracaso de la incursión española al fuerte del Tambo, al mando de Hernando Pizarro. Con más detalle, comenta la dramática despedida del Inca de los leales pobladores; su retirada a Vilcabamba³⁰ llevando a las momias reales de sus antepasados; la sorpresa de Vitcos, en la que cayó prisionero su madre y otros familiares de su padre y el rapto de él cuando fue conducido a la ciudad real. En otros pasajes se refiere asimismo a la invitación que los chachapoyas hicieron al gobernante andino para organizar sus fuerzas en la lejana región de Lawantu; a la represión de los Guancas y a la profanación de su ídolo Vari Villca, arrojado al río Montaro.

Los Guancas, y su guaca, son los mismos a que Santa Cruz Pachacuti se refiere en su *Relación*. Según los historiadores, este grupo constituyó parte del núcleo de lo que fuera el antiguo Imperio Huari, mucho antes de la formación del Tahuantinsuyo. Guillén Guillén (Ibídem) dice que ellos fueron uno de las tantas etnias rivales de los soberanos indígenas, y solamente sucumbió en el reinado de Pachacuti, y su deidad se llamaba “Vari Villca”. Cieza de León (edición 1986), definió a “*Guaravilca*” como lugar de origen de este grupo: “*que (los Guancas) salieron de una fuente a quien llaman Guarabilca.*” Históricamente, las pugnas incaicas con esta tribu no se habían terminado, y se agudizaron con la llegada de los españoles.

También Titu Cusi Yupanqui alude a la brillante acción de Orongoy, donde Manco desbarató las tropas del capitán español Villadiego. Igualmente describe los triunfos de Pillkusuni y Yeñupay que no se mencionan en ninguna otra crónica, y la famosa batalla de Atún Pukara, a tres leguas de Vilcabamba, donde Manco se enfrentó con Gonzalo Pizarro y a sus desleales hermanos Inguil, Waipar y Paullu. Apunta que en esta refriega su padre mató a Inguil y a Guáspar. Orgullosamente cuenta que: “*Y vinieron a tanto, que beniendo alli un hermano... llamado Gauypar, y mi padre se enojó tanto...corto las cabeças a él y a otro su hermano Ynguil diciendo estas palabras: “más justo es que (folio 51v) corte yo sus // cabeças que no que lleven ellos la mya.”* (29)

De la gente que acompañaba a su padre, cayeron prisioneros en poder de los enemigos españoles sus hermanos Cusi Rimache, la coya Cura Occllo, la misma que Gonzalo Pizarro, se la había pedido por esposa, y que Manco le dio otra indígena parecida a ella, llamada Inguil. Esta Coya fue ultrajada por los conquistadores y por último ejecutada por orden de Pizarro en el Valle de Yucay. Titu Cusi Yupanqui, menciona su valor antes de morir (29): “*la asaetearon viua, sufriendolo élla por la castidad, la cual dixo estas palabras quando la asaetearon: “en una muger bengais vuestros enojos, qué más hiziera otra muger como yo, dados priesa a acabarme por que se cunpla vuestro apetito en todo”* Añade el cronista que aquellos valerosos capitanes pagaron con la vida por oponerse a la vil cobardía; y fueron a morir en la hoguera, en este

mismo lugar, el capitán general de su padre, Villa Oma, Tísoc, Taipa, Tanqui Gaullpa, Orco Varanca, Atoc Suqui, y muchos otros orejones.

3. Refugio de Manco Inca II en Vilcabamba

Refiere Titu Cusi Yupanqui, que una vez que su padre comprendió la imposibilidad de recuperar Cuzco y las tierras adyacentes, se retiró a Vilcabamba, en las montañas de los Andes, despidiéndose de sus leales súbditos, con la promesa de que él seguiría defendiendo lo que había pertenecido a sus antepasados. Según Cieza de León (edición 1986), Manco, haciendo un último esfuerzo por unir a sus hermanos en contra de los españoles y salvar el Tahuantinsuyu de su ruina final, pidió a Paullu que rompiera con Almagro y se aliara con él, pero éste no quiso por su aspiración a la mascapaicha. Añade por ello que desengañado resolvió continuar la guerra hasta el final, y con su muerte si fuera necesario.

Señala Guillén Guillén (1994:111) que entre tanto, el Inca repuesto de la sorpresa sufrida en Vitcos examinó la propuesta que le hicieron los Chachapoyas para fortificarse en “*Rabantu*”, y la de los Charcas para establecerse en su lejano territorio. Pero considerando la ubicación estratégica de la serranía y de las montañas de Vilcabamba para seguir la batalla contra los europeos, prefirió, por su proximidad al Cuzco y a los poblados de los ríos Apurímac y Willkamayo, quedarse en esta región y establecer la capital de su exilio en el Tambo o centro administrativo de esta ciudad, ubicado en el estrecho valle del río de Chontamayo afluente del Pampakona. En este lugar estaba más protegido de sus enemigos, por los glaciares de la cordillera de los Andes, los caudales de los ríos Apurímac y Willkamayo, los estrechos valles y las accidentadas serranías, que los enemigos tendrían que vencer para poder llegar a esta localidad. La nueva capital se adecuaba así con los planes de reconquista del Inca y sus proyectos guerrilleros a las localidades próximas al Tambo por las alturas de Picu (actual Machu Picchu), a Limatambo por el camino de Choqekirao, a Guamanga y Andagaylas por los puentes de Usampi y Laqo sobre el río Apurímac.

a. Comienzos de las negociaciones de paz

Desde su refugio Manco II continuaba durante su estadía hostigando a los españoles y multiplicando las expediciones contra los indígenas que colaboraban con ellos. La guerrilla así formada destruía cosechas y atacaba a los viajeros entre Lima y Cuzco. Sus hazañas se llegaron a conocer por toda la región, y el temor que inspiraban tales incursiones se hizo evidente en los continuos intentos de establecer la paz con el Inca. Sin embargo, sus intenciones eran otras. Según Kluber (1944: 270-274), estaba convencido de que las discordias entre Almagro y Pizarro destruirían a ambos conquistadores, como efectivamente, ocurrió. Francisco Pizarro fue asesinado por una conspiración urdida por el llamado “*cholo Almagro*”, el mozo, hijo de Almagro el viejo, que también fue decapitado en la ciudad del Cuzco.

Pasadas las guerras civiles, y desaparecidos los viejos conquistadores, el licenciado Cristóbal Vaca de Castro, nuevo gobernador del Perú, inició las transacciones de amistad con el Inca. Guillén Guillén (1994: 125) comenta que Vaca de Castro, disimulando el apoyo que éste había dado a la facción almagrista y cumpliendo las instrucciones reales, inició las negociaciones para atraerlo a Manco II pacíficamente a la <*obediencia del rey*>. ³¹ Las negociaciones fueron suspendidas con la llegada del primer virrey del Perú, Blasco Núñez de Vela, porque él fue apresado y desterrado por la facción pizarrista. Mientras tanto, Manco, aprovechando esta coyuntura, se dirigió a Cuzco para atacar de sorpresa, en octubre de 1544, mientras los rebeldes marchaban a Lima por el camino de <Guamanga>. Después de este intento, que no tuvo efecto, se perdieron las huellas de sus actividades, hasta la infausta noticia de su asesinato por un grupo de refugiados, en su residencia de Vitcos (Guillén Guillén, *Ibidem*).

b. Asesinato de Manco Inca II en Vilcabamba

Por la información que aporta Titu Cusi Yupanqui, como testigo del homicidio de Manco, sabemos que falleció en Vilcabamba. Él nos da los detalles y circunstancias que rodearon el trágico fin del soberano andino. Dice que estuvo presente en el escenario del crimen, en el momento que los conjurados atacaron a traición a su confiado y desprevenido progenitor. También refiere que él mismo fue herido cuando intentó

defenderlo, y lo habrían matado, si no se hubiera escondido entre las arboledas que rodeaban la residencia del Inca.

Según el cronista, eran siete los españoles que buscaron albergue, y que Manco acogió y protegió por mucho tiempo. Un día, cuando su padre se encontraba jugando con ellos al herrón, y aprovechando que estaban solos, lo apuñalearon y acuchillaron a traición dejándolo por muerto. A los tres días expiró, no sin antes despedirse de sus súbditos y su hijo. Al referir las últimas palabras de su padre, nos hace partícipe de su profundo sentimiento de orfandad por esa trágica partida. Con melancolía y tristeza cuenta que: “*El quel luego finó y me dexó a mí en el pueblo de Vitcos...*” (31); los españoles que lo asesinaron pagaron con su vida muy cara la traición.

Opina Juan José Vega (1978: 165) que Manco habría tenido 26 años de edad cuando falleció. Según Guillén Guillén (1994: 127), todavía son insuficientes los elementos de juicio, para explicar en toda su magnitud las causas que determinaron el asesinato y los detalles de su muerte. Pero las nuevas investigaciones históricas dejan en claro que fue víctima de una conspiración pizarrista, fraguada por Alonso de Toro –teniente gobernador del Cuzco- con los refugiados almagristas, que gozaban de la protección y confianza del Inca. Esta información está confirmada por la reciente publicación de la parte perdida de la crónica de Juan de Betanzos, quien por ser el marido de Cusi Rimay, mujer de linaje de los andinos, tuvo información directa y segura de la conspiración para eliminarlo. A su vez, ratifica el fondo de la versión de Titu Cusi Yupanqui, testigo presencial de este crimen político.

TERCERA PARTE

Esta tercera parte trata de la influencia del mundo occidental en los Andes. La *Ynstrucción* de Titu Cusi Yupanqui es una lucha por la autoridad de la escritura que implica, a otros niveles, la ruptura efectiva que se produjo dentro de la cultura incaica, en relación con la posibilidad de usar un sistema de representación y simbolización de su propio destino. Es una constancia de cómo los signos de las palabras se imponen sobre la forma oral. Además, es una muestra de cómo el impacto de la religión católica llegó hasta las montañas de los Andes. Por este motivo, para darle una lectura más cuidadosa y

demostrar estas influencias anotadas en el texto, es importante hacer referencias de los siguientes puntos: **1.** La escritura como signo de poder. **2.** Fusión de la cultura occidental y andina. **3.** Cristianización de Titu Cusi. **4.** La *Ynstrucción* como documento discursivo.

1. La escritura como signo de poder

En el mundo moderno de hoy para que algo quede perpetuado en la posteridad, hay que anotarlo bajo la forma del signo de la palabra. Esto se ve desde la escritura del Viejo y del Nuevo Testamento, las hazañas que narraron los clásicos y los griegos, hasta Cristóbal Colón, perteneciente al mundo del siglo XV, donde la imprenta le había facilitado la distribución de los libros. Para los pobladores del Imperio de los Incas, esta forma de registrar, era nueva y desconocida.

Desde el comienzo de su *Ynstrucción*, Titu Cusi Yupanqui, estaba consciente del poder de la letra. De lleno en el segundo párrafo hace saber que él va a aprovechar este mecanismo de los invasores de su tierra, y actualiza el antiguo proverbio: “*verba volant, scripta manent.*” Advierte el motivo por el cual lo hace: “*Y porque la memoria de los hombres es devíl y flaca e si no nos ocurrimos a las letras para // (folio 1v) nos aprovechar dellas en nuestras necesidades, hera cosa imposible podernos acordar por estenso de todos los negocios largos y de importancia que se nos ofresçien...*”. (1) Reconoce que lo escrito permanece, y que era el instrumento más idóneo para cumplir sus fines. Revela su agudeza al percibir la superioridad del castellano sobre la oralidad como arma de dominación.

Comprendía que era la única manera de dejar constancia en la memoria de sus futuras generaciones la existencia de ese gran reino, que fue de sus ascendientes. Sabía a ciencia cierta que el legado del sistema que sus antepasados usaban para anotar los sucesos de la historia de cada uno de sus Incas no iba a funcionar más. El *quipu*,³² aquellos nudos de muchos colores que los *quipupacamyos*,³³ habían utilizado por muchos siglos para registrar cada uno de los detalles de lo que acontecía en el Tahuantinsuyu, se había convertido en un sistema decadente y olvidado. No podía recurrir a la tradición oral indígena, muy a su pesar, porque como él mismo lo dice la “*memoria de los hombres es devíl y flaca*”,³⁴ y con el pasar del tiempo se van desvaneciendo en el recuerdo los

acontecimientos y la verdad de los hechos que ocurrieron con la invasión de los europeos en el Imperio de sus antecesores.

Estoy de acuerdo con muchos historiadores y especialistas en el tema, en que quizás la convivencia que había tenido de niño con los españoles, ofreció a Titu Cusi Yupanqui, otra visión de lo que eran estos dos mundos tan diferentes, el andino y el europeo. Por eso, relató el impacto que cundió entre sus súbditos estas diferencias del mundo occidental impuestas por los conquistadores. Ellos jamás habían visto nada semejante ni a nadie que hablara cosas tan extrañas como lo hacían los libros. Dice que los nativos ante lo sucedido, corrieron asustados y temerosos donde su padre a contárselo: *“Y tambien los llamaban ansy (Viracochas o dioses) porque les auian visto hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablava con otra y esto por el leer en libros y cartas”*. (2) Más adelante describe el primer choque entre los primeros invasores que vinieron de emisarios del conquistador Pizarro, y Atahualpa, el inca regente de ése momento histórico.

Los dos representantes de estas diferentes civilizaciones, en esta entrevista inicial, no habían sido muy cordiales. Su tío reaccionó de una forma violenta ante la insolencia de los españoles de derramar la bebida sagrada y tradicional andina: *“la chiha”*. Los castellanos se sintieron ofendidos al ver que el Inca profanaba el libro más sagrado de la religión católica, la *Biblia*. Dice: *“le mostraron el dicho my tio una carta o libro o no se qué diciendo que aquella hera la quilca de Dios y del rey e mi tio como se sintio afrentado del derramamr de la chicha que ansy se llama nuestra bebida, tomó la carta o lo que hera y arrojolo por ay diciendo: “que sé yo que me dais ay, anda bete...”*. (2) Este fue el resultado de lo que iba a ser la hecatombe de los andinos porque tanto la *“chicha ritual”* y el *“libro sagrado de la Biblia”* de los primeros intercambios simbólicos no iban a tener ninguna conexión natural.

En la *Ynstrucción* de Titu Cusi Yupanqui, la palabra escrita cobra importancia, porque fue de esta manera como Francisco Pizarro, de forma halagüeña, se presentó como amigo y aliado de su padre: *“...resçibio alli cartas del marquez en que le significava la gran soledad que padecía por su ausencia...”*. (7) Pero Manco, después de

la decepción sufrida por el cambio de actitud de la supuesta amistad del Marqués, sabía que el signo podía transmitir lo opuesto a su significado y se podía convertir en máscara ocultadora del verdadero mensaje de la traición. Por eso, cuando recibió la misiva de Hernando Pizarro que lo apuraba a regresar con el tesoro prometido (20): “*Y al tiempo que esto hizo mi padre, los españoles le enviaron muchas cartas diciendo que se diesa priesa... El qual dicho mi padre les tornó diciendo que aun no avia acabado de caçar...*”, utilizó la misma táctica de engaño, que transmitía la palabra, y le envió la respuesta a Hernando que pronto retornaría con el tesoro prometido. Pero lo que no sabía el otro era que estaba preparando una rebelión en contra de ellos.

Sin embargo, Kluber (1947: 274) no acepta la versión de Titu Cusi Yupanqui, porque señala que Manco Inca, no había comprendido el poder y la sutileza de los mecanismos culturales europeos. Esto es evidente cuando en el sitio del Cuzco interceptó el correo y decapitó a los mensajeros. Cuando estaba a punto de destruir la correspondencia, un cautivo español le sugirió que para aterrorizar a los cuzqueños debía enviar las cartas junto a las cabezas de los chasquis. Las noticias de Lima llegaron así a la ciudad sitiada. El signo funcionaba entonces como elemento clave y deslinde entre las dos culturas.

Titu Cusi Yupanqui y Santa Cruz Pachacuti no fueron los únicos que reconocieron la importancia del nuevo idioma. Como ha señalado muy bien Raquel Chang-Rodríguez (1988: 23), otros andinos, como Garcilaso, estuvieron conscientes de que el arte de escribir establecía fronteras entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Ninguna explicación posterior capta en toda su magnitud el impacto y las consecuencias de su introducción como el “*cuento gracioso*” sobre los primeros melones producidos en la comarca de los Reyes, relatado por el Inca, cuando en sus *Comentarios Reales* detalla las “*cosas que los castellanos han llevado al Perú, que no había antes dello...*”. El cronista usa el relato para subrayar el trauma de la conquista y colonización en los habitantes del Tahuantinsuyu. Los indios encargados de llevar los melones quieren probarlos, pero temen hacerlo porque la carta enviada por el amo lo “*dirá*”. Para no ser “*vistos*”, colocan la misiva detrás de una pared, pues “*como no sabían qué eran letras, entendían que las*

cartas que los españoles se escribían... eran como mensajeros... y que eran como espías que... decían lo que veían por el camino.” Titu Cusi Yupanqui, así como Garcilaso, reconoció que para sobrevivir en este sistema, ellos tenían que adherirse por fuerza o necesidad a los patrones que iban imponiendo los colonizadores.

2. Fusión de la cultura occidental y andina

En la *Ynstrucción* de Titu Cusi Yupanqui encontramos la influencia religiosa de los catequizadores agustinos que bautizaron al Inca en las montañas de los Andes. Esto se ve en la interacción entre su padre y sus súbditos y en las apariciones milagrosas de los santos que salvaron a los españoles del ataque del Manco II en el sitio del Cuzco.

a. El marco religioso

Esteve Barba (1968) comenta que los monólogos de Manco, elaborados como homilias católicas, ponen de relieve la moderación casi cristiana. Martín Lienhard (1989: 239) añade que las relaciones entre el gobernante indígena y sus vasallos se expresaban a menudo en términos que recuerdan la relación entre el sacerdote y la comunidad de los creyentes: *“Muy amados hijos y hermanos míos...”*. (20) Y las quejas de sus pobladores se convirtieron en súplicas y plegarias para que no los dejara abandonados:

“Sapai inga, con qué coraçon quieres dexar a estos tus hijos solos... a qué rey, a qué señor a quién los dexas encomendados, qué deservicios , qué traiciones, qué maldades te hemos hecho para que nos quieres dexar ansy desamparados e syn señor ni rey a quién respetar, pues jamas hemos conocidos otro señor ni padre syno a ti... no nos dexe señor desta manera desamparados...” (25)

Martín Lienhard (Ibídem), dice que para los súbditos el gesto del Inca equivalía a convertirlos en lo que más temía el hombre andino: en *wagcha* –huérfano, rechazado y pobre. Y su dolor se moldeaba en una imagen inocultablemente quechua: *“fueron tales y tan grandes los alaridos que todos començaron a dar, que paresçia que se horadaba los çerros...”*. (23) Pero, al modo imperial, Manco, les exigió obediencia y abnegación total.

b. La catequesis cristiana

A pesar de que la influencia de la prédica católica no es tan marcada en la *Ynstrucción* como en la Relación de Santa Cruz Pachacuti, se hace presente para criticar el comportamiento de los españoles.

1. Falta de ética de los españoles

Con el propósito de mostrar a su padre como paradigma de la hospitalidad y la generosidad, Titu Cusi Yupanqui detalla como la codicia, la lujuria, la avaricia, la crueldad y la falta de palabra motivaron a los españoles a actuar contrariamente a la ética cristiana. Se apodera de la catequesis de los cristianos para recriminar el comportamiento de aquéllos que llegaron al Imperio a imponer sus creencias ante sus dioses andinos por sentirse superiores a ellos. Con este sistema de contraposición, toca el tema religioso para destacar con nitidez las diferencias entre andinos y españoles.

Chang-Rodríguez (1988: 187) señala que, según su modo de ver, la reiterada referencia a la avaricia, uno de los pecados capitales de acuerdo a la doctrina católica, cumple una función específica en la instancia discursiva descrita por Titu Cusi Yupanqui. Se vale de ella para mostrar la transgresión del primer mandamiento y acusar a los europeos de idólatras. Este marco cristiano, en el cual observamos el accionar de los conquistadores, seguramente contribuyó a proveerlo el agustino Marcos García. Recordemos, además, que el cronista había recibido instrucción en el dogma católico y fue bautizado dos años antes de completar el relato de su *Ynstrucción*.

Como se sabe, San Gregorio, en su *Moralia*, redujo los pecados capitales a siete: soberbia, avaricia, lujuria, enojo, glotonería, envidia y pereza. En la época Medieval, estas culpas junto con el Credo y los Diez Mandamientos, fueron uno de los temas principales de las homilías, y frecuentemente aparecían personificados en piezas dramáticas o en pinturas.³⁵ En el Tercero Catecismo y exposición de la doctrina por sermones, se encuentran prédicas contra la idolatría, la lujuria y la borrachera, infracciones de las que la población nativa era acusada en textos de instrucción religiosa que circulaban entre los sacerdotes y sus ayudantes, los indios ladinos (Adorno, 1982: 66-68).

Añade Chang-Rodríguez (Ibídem) que Titu Cusi Yupanqui se vale de uno de los pecados capitales –la codicia- para mostrar cómo los conquistadores se olvidan de la norma cristiana lanzándose por un camino que los lleva a graves transgresiones e inclusive a la eventual condena. La reiterada exigencia de los Pizarro a su padre por oro y plata, lo utiliza para mostrar qué era lo más importante para ellos. A la vez, el reincidir de este accionar se convirtió en un patrón de comportamiento que eventualmente los condujo a suplantar al Dios cristiano por los tesoros americanos. La riesgosa operación llevada a cabo por el escritor a este nivel discursivo le sirvió para elevar a los andinos sobre los europeos.

c. Origen a las apariciones milagrosas de los santos

El cerco a la ciudad del Cuzco por Manco Inca dio origen a una epopeya relatada por los cronistas, donde abundaron los prodigios de valor y las apariciones milagrosas de la Virgen María, y del apóstol Santiago batallando sobre las nubes en su caballo blanco, apoyando a los cristianos contra los infieles, término común según Franklin Pease (1991), en las obras de entonces, al hablar de los hombres indígenas. El Cuzco fue incendiado, salvándose sólo parcialmente del fuego, especialmente las edificaciones vecinas a la plaza de Aucaypataña; allí se cobijaron los españoles, atribuyendo su salvación a la ayuda de la Virgen María, quien protegió su refugio de las llamas.

Influenciado por la catequesis de los agustinos que lo prepararon para bautizarlo, Titu Cusi Yupanqui dice que se produjeron duelos singulares y lances épicos entre los incas y los españoles. Refiere la aparición de un caballo blanco en la fortaleza de Sacsahuaman, en pleno combate, cuando los andinos estaban ganando la partida a los conquistadores: “*con gran ánimo acometieron a los españoles que estauan en el ffuerte más no pudieron hacerles ninguna cossa por las muchas guardas... y lo otro, porque dicen estos indios que vn cauallo blanco que alli andaua, el qual ffue el primero que entró a la ffortaleza al tienpo que se tomó, les hacía mucho daño...*”. (12) En la *Ynstrucción* (edición 1973: 86) este caballero blanco que por allí andaba y que fue el primero que entró en el recinto, según la leyenda, no era otro que el Apóstol Santiago. Siempre acudía a socorrer a los castellanos en sus trances apurados. Sus hazañas y su

eficacia narran, con singular candor, cronistas como Herrera, Garcilaso, el padre Naharro, cuando cuentan los combates de Tumbes, Cajamarca, el Cuzco y Lima.

El Inca Garcilaso (edición 1960: 125, 528), así como Titu Cusi Yupanqui, influenciado por la religión católica y por el rumor místico de la ayuda divina a los enemigos invasores, relata la presunta aparición de la “*Virgen María*”³⁶ y del “*apóstol Santiago Matamoros*” “*convertido en mataindios*”.³⁷ Dice que alentó la fe cristiana de los europeos, deprimió el entusiasmo de los jefes indígenas y el de los tarpuntaes (arúspices) que revisaban en las vísceras de los animales la suerte del Imperio y el curso de la guerra.

3. Cristianización de Titu Cusi Yupanqui

En la última parte de la *Yntrucción*, Titu Cusi Yupanqui deja el relato de su padre para empezar el suyo propio. Empieza haciendo hincapié en cómo él ha abrazado la fe de los cristianos: “*Aquí comienza la manera y modo por la via que yo Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanguí vine a tener paz con los españoles, de la qual paz, por la bondad de Dios, a quien nosotros antiguamente llamábamos viracochan, vine a ser cristiano, la qual es esta que se sigue.*” (31) Este cronista hábilmente hizo uso del discurso del conquistador para situarse, por una parte, dentro del marco de la evangelización voluntaria para convencer a la majestad española de la honestidad de sus propósitos. Por otra, mostraba el proceso de una cultura invadida, al decirle al mismo receptor que la fe del Dios, a quien él iba a recibir, ellos antiguamente lo llamaban Viracochan. Así, aceptaba la entrada de los religiosos en su fortaleza de Vilcabamba, y deseaba ser bautizado junto con su familia, y tal vez no descartaba la idea de vivir en el Cuzco.

a. El bautizo

La conversión al dogma católico de Titu Cusi Yupanqui y la de su familia, no nos sorprende porque éste era un mecanismo burocrático colonial (Chang-Rodríguez: 1988: 62) del que éste se valió para ser escuchado por su destinatario principal, el rey Felipe II. Sabía que era la única manera de ser oído para reclamar sus derechos y privilegios. Muchos pusieron en tela de juicio que se hubiera llevado a cabo su conversión. Mackehenie (Ibidem) dice que Ocampo Consejeros pensaba que era una fábula. Pero

poseemos la declaración del propio Inca, contenida en su propia *Ynstrucción*. Según ella, el virrey don Antonio de Mendoza, que fue el que trajera a la obediencia de S.M. a Sayri Tupac, inició desde 1560 las tratativas encaminadas para que él, su mujer y sus hijos imitaran el ejemplo dado por su difunto hermano, así en admitir el bautismo, como en salir de su retiro de Vilcabamba, en calidad de súbditos de S. M.

Otros cronistas, como Cúneo Vidal (1978: 125, 131), pensaron que la convivencia con los españoles habría influenciado en la conversión sincera de Titu Cusi Yupanqui. Señala que años más tarde, en compañía de Tupac Amaru, oculto en la casa de su tío Paullu, había presenciado ciertas fiestas solemnes celebradas en aquella capital. Esto lo había impresionado profundamente. En otra ocasión, ambos ocultos en esta misma residencia, habían presenciado las fiestas que se celebraron en el Cuzco, en ocasión del casamiento de su primo, Carlos Inca con doña María de Esquivel. Lo que vio en aquellas ceremonias religiosas y sociales, hizo nacer en él su deseo de ser cristiano y residir en el Cuzco como súbdito de España. De seguro hubiera llevado a efecto aquel deseo, de no estorbárselo las hoscas recriminaciones de sus capitanes.³⁸

1. Fecha del bautizo

Durante su permanencia en la ciudad real, Diego Rodríguez de Figueroa (Guillén Guillén: 76) asegura que vio en el libro de bautismo de la Iglesia Mayor asentada la partida de bautismo de Titu Cusi Yupanqui, con el nombre de “Diego”. Fue bautizado con este nombre, según el testimonio propio del cronista, el 26 de agosto de 1568, en el pueblo de Rayangalla por el agustino fray Joan de Bivero.²⁵ Fueron sus padrinos, Gonzalo Pérez de Bivero y su madrina doña Angelina Çiça Ocllo (33): “... *determiné de escribir al dicho prior muchas cartas rogándole que me viniese a bautizar él en persona... Y ansym siendo como es tan honrado religiosso, me hizo merced de tomar el trabajo y llegarse a esta my tierra a bautizarme,... llegaron a Rayangalla, a doze dias del mes de agosto del año de mil e quinientos y sesenta y ocho, adonde yo sali deste Vilcabanba a reçibir el bautizmo,... Y alli, en el dicho pueblo de Rayangalla estuvo el dicho prior llamado Fray Joan de Bivero... catorze dias endustriandome en las cosas de la fe, a cabo de los quales, dia del glorioso doctor Sant Agustín, me [folio 61] bautizó el*

*dicho prior, siendo mi padrino// Gonçalo Perez de Bivero y madrina doña Angelina Çiça Ocllo; ...”.*³⁹

4. La Ynstrucción como defensa discursiva

La *Ynstrucción* de Titu Cusi Yupanqui propone una nueva definición del sujeto de la enunciación, como persona colonial y transculturada en posición de elegir su destino, el autogobierno y el del cristianismo, después de haber revisado las diferencias entre las dos civilizaciones. Por otro lado, expresa la persistencia de una actitud de insubordinación hacia el dominio injusto del poder extranjero sobre los andinos, porque esa autoridad puede establecerse a partir de una serie de malentendidos por parte de los españoles: “*la creencia de que Atahualpa era el rey legítimo del Incario y la idea andina promovida por los conquistadores de que los españoles eran dioses o Viracochas*”. (Susana Jákfalvi-Leiva, 1993: 261)

Chang-Rodríguez (1988: 28, 59) opina que la Ynstrucción de Titu Cusi opera como “*provanza de servicios*”. Asimismo, la obra, dictada al catequizador Marcos García por el cronista, plantea la división entre “*quien posee la historia y quien posee el discurso*”. El autor, ayudado por este fraile, cuyas intervenciones son evidentes en razonamientos y diálogos caballerescos, cuenta los hechos, enmarcados por el mismo agustino, en cánones retóricos europeos. Pero como relata lo que nadie conocía mejor que él, oblitera a su escriba y lo convierte en simple copista. Cuando se posesiona del mecanismo textual y de la historia, el monarca vuelve a las armas de los invasores contra ellos, el pertinaz cuestionamiento de la versión española de la conquista y el consecuente apelo a sus derechos.

Es indudable que, aunque iletrado, este cronista reconoció la importancia de la escritura en el régimen colonial y, por eso, no vaciló en utilizarla para acusar y reclamar. Paradójicamente, si bien el Inca no sabía “*hablar*” con los “*paños blancos*”, es decir, leer, sí dominó, utilizó y poseyó el mundo que quería negarlo, cuando empleó el símbolo más distintivo del occidente, el arte de escribir, para ofrecer una visión diversa de la colonización, para justificar las acciones de Manco contra los extranjeros y para relatar los abusos de los españoles a sus descendientes. En el manuscrito, los indígenas y su

padre aparecieron como protagonistas nobles y los europeos vilipendiados por sus atropellos.

Lo que quería el autor en su *Ynstrucción*, era dejar al descubierto las diferencias entre las dos civilizaciones, entre ambos “*lenguajes*”. De allí, que pretendía traducir su cultura y su historia al lenguaje y a la racionalidad europea, para hacerlas comprensibles y, también, darles existencia. En parte andino y cristiano, Titu Cusi Yupanqui, habitó en un lugar cerrado e inaccesible a los castellanos, como era Vilcabamba, que, contrariamente, recuperara y reforzara la identidad al mismo tiempo que borrara su presencia. En este lugar de tránsito se elaboraron las metas y los métodos del sujeto oralizante, se acumularon las trazas genealógicas y las diferencias, en el sentido “derrideano”, y desde allí se observara a sí mismo, cuestionando las interferencias del nuevo poder, repitiendo su ausencia en la traducción de su voz (Jákfalvi-Leiva, 1993: 265).

CAPÍTULO SEGUNDO

NOTAS

1. Titu Cusi Yupanqui. Ynstrucion del Ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui para el muy ilustre señor el licenciado Lope Garcia de Castro governador que fue destos reynos del Piru tocante a los negocios que su Su Majestad en su nombre por su poder a de tartar; la qual es esta que se sigue. Edición e introducción de Luis Millones. Lima: El Virrey, 1985. Todas las citas que haga en adelante corresponderán a esta edición de Luis Millones, sólo indicaré el número de página.

2. Según Raúl Porras Barrenechea (1962: 435), Titu Cusi Yupanqui habría nacido en 1529. El oidor Juan de Matienzo (1967: 294) comentó que el inca tenía en Junio de 1565, la edad aproximada de 33 años. Es decir, que habría nacido entre los años que indica Guillén Guillén (1994) 1531 y 1534, o que quizás con más seguridad según el cálculo de Rómulo Cúneo Vidal (1978: 123), en 1533.

3. Véase en Apéndice A: 6 el grabado de “Inca con el Llautu”.

4. Rómulo Cúneo Vidal (1978: 101) dice que Manco II al morir trágicamente en 1544, dejó tres hijos: “Sayri Tupac, nacido en 1534, y habido en la coya Shilhui Chimpo Ocllo, legítimo y mayorazgo; Titu Cussi Yupanqui, nacido hacia 1540, bastardo, y Tupac Amaru, nacido hacia 1558, legítimo porque tenía con Sayri la comunidad de la misma madre”.

Según Edmundo Guillén Guillén (1978: 75), Titu Cusi Yupanqui fue el mayor de los cinco hijos de Manco Inca II.

Según fray Antonio de Vera, Titu Cusi Yupanqui era el segundo de los cuatro hijos varones de Manco II. (en Carlos A. Mackehennie, tomo III. Bolentín del Instituto Histórico del Perú, 1908)

5. Cúneo-Vidal (1978: 122) comenta que ya desde la fecha de la salida de Sayri a tierra de cristianos y de su sometimiento a España, Titu Cusi, impulsivo, se daba el título de Inca, y tomaba para sí las atribuciones, de único señor de la corta república de Vilcabamba, a que se veía reducido el antiguo imperio. Le estorbaba su hermano Tupac

Amaru, y, haciendo hincapié en los pocos años de éste, y en su corto entendimiento, que hacían que le llamasen “el uti”, o el bobo, lo encerró en la casa de las mamaconas, vírgenes consagradas al culto del Sol y adscritas al servicio del dios Punchau (o dios del día), que Manco II había llevado consigo a la montaña de Vilcabamba, con otras prendas de su religión al huir del Cuzco en 1536.

Diego Rodríguez de Figueroa para establecer la verdad sobre las pretensiones de Titu Cusi, el 8 de Julio de 1567, en Carco (Qarco), hizo una probanza para comprobar quien era el legítimo heredero de Manco. De las declaraciones del gobernador de Vilcabamba Yamque Mayta, del capitán general Rimachi Yupanqui y, de otros capitanes, resultó confirmada la versión de Titu Cusi, pues todos ellos manifestaron de manera uniforme que este auqui, por voluntad de su padre Manco Inca II, había quedado como sucesor del gobierno de Vilcabamba y, como tal le habían obedecido y le tenían desde entonces. (Guillén, Guillén: 1978: 77)

No sabemos a ciencia cierta cual fue la reacción de las autoridades virreinales ante tal confirmación. Pero para Titu Cusi Yupanqui tuvo que haber sido de suma importancia, porque podía negociar con mucho más libertad, el futuro de su hijo Quispe, una vez que se hiciera cristiano.

6. Capitulaciones acordadas con Titu Cussi Yupanqui con el Licenciado Castro. Antes de publicar los asientos del Libro de Contador, Miguel Sánchez, para el año 1566 se refiere á don Diego Titu Cusi Yupanqui. Aparecen en la obra del Licenciado Juan Matienzo, Oidor de la Audiencia de Charcas, en el capítulo 18, de la segunda parte del Gobierno del Perú. La siguiente cita es parte de estos acuerdos:

“Tito Cupi (Cusi) ynpangui (Yupanqui) Inga hijo de Mango Inga –después que se salio su hermano don diego de sayratopa de la tierra de Vilcabamba y biticos a donde el ahora esta se coloco por Inga y muerto El don diego, se ha quedado en su senorio que es junto a la cordillera de los andes; es mucha tierra y mucha gente la que posee como son las provincias de Biticos, Manare, Sinyane, Chucumachai, niguas, Opatare, Pancormayo, en la cordillera que va a adar a la mar del norte, y las provincias de Pilcomu, hazia la parte de yuparupa y la de guarampu y Peati y la de chiranaba, y ponaba; todas estas le

obedecen y dan tributo; este ha hecho muchos saltos, tomando muchos Indios, ha tomado mucho ganado pero nunca a muerto español ni quemado iglesia; [...]

Y que la orden y manera de su salida hera la que se contenia en una memoria que dio de que se hara mencion adelante, y después dadas las memorias dixo muchas cosas de las que avia pasado en su alzamiento y guerra que se le queria hazer y se avia tractado y concluyendo un largo rrazonamiento, que el pedia lo contenido en aquellos papeles y que no pedia mucho pues hera suyo y lo pesya todo quanto pedia, que el como padre y defenso suyo lo avia de acabar con su majestad y con su bovernador y que enviase las provisiones de ello, sellados con el sello real porque las demas firmas no las conocia, y luego embiara a su hijo y cumplira todo lo que dava firmado, y el dicho y le ofreció y concedio en nombre de su majestad, todo lo que pedia, que el haria enviar provisiones de ello, queriendose luego salir El y su hijo, y se le daria la posesión de los Indios de que se le hazia merced y que todo se cumpliria coo lo pedia, excepto en lo de los Indios que el en su tiempo avia tomado, que estos avian de bolver a sus repartimientos si ellos quisiesen, porque su majestad quiere que los Indios sean libre y naie les haga fuerça; estos sintieron mal los capitanes porque los tenian repartidos ya ente si, diziendo que los tenian ganados en buen guerra. [...] (Consultar las capitulaciones en Carlos A. Mackehenie, Revista Histórica, 1908: 374-379)

7. Sayri Tupac: Heredero de la Mascapaicha:

Según Levillier (1921-26), Manco Inca II al morir trágicamente en 1544, Sayri Tupac, nacido en 1534, heredó el incazgo y Titu Cusi, fue nombrado Sumo Sacerdote de la divinidad solar. Por ser menor de edad Sayri, un tío materno suyo llamado Cayao Tupac, general que había sido de los ejércitos de Huaynca Capac fue su regente. Este informe se desprende del contenido del siguiente oficio, que el 25 de Septiembre, de 1548 dirigía a la Real Audiencia de Lima, el licenciado don Pedro de La Gasca. Dice el informe: *“Después que Mango Inga, hijo de Huayna Capc, murió en los Andes, donde se había huido, los indios que allí se hallaban tomaron por Inca a un su hijo que agora (1548) será de trece a catorce años de edad, y diéronle por administrador a un su tío, capitán antiguo que fue de su padre y de su abuelo Huayna Capa, y con él han estado en*

aquella parte de los Andes, que es muy fuerte, haciendo daño al Cuzco y Guamanga,...”. El gobierno del estado incaico permaneció en manos de regentes por muchos años debido a la juventud del heredero de la *mascapaicha*.”

Cúneo- Vidal (1978: 114) también comparte la opinión de Levillier. En 1556 cuando las conversaciones de las negociaciones de Paz se iniciaron nuevamente, por intermedio de Beatriz Coya, hija de Paullu Inca, y a instancias del Virrey Mendoza (1555-1561), descubrieron que Sayri Tupac, a pesar de haber sido elegido por su padre Manco Inca heredero de la *mascaipacha*, aún no había asumido el *incazgo*. Después de dudas, sacrificios de animales y consultas a huacas, los regentes permitieron en Septiembre de 1557 que abandonara Vilcabamba. El joven llegó a Lima el 5 de Enero de 1558. Dos años después, en 1560, y ya cristiano murió de melancolía y tristeza, según el cronista Llano Zapata.

8. Diego Rodríguez de Figueroa ha dejado el siguiente retrato de Titu Cusi Yupanqui, al que visitó en Vilcabamba en 1569:

“...Venía delante de todos con unas coracinas de pluma de muchos colores y con una patena de plata delante de los pechos e una rodela de oro en sus manos, e una media lanza con el hierro, e unas cintas que volteaban la lanza, e unos garabatos, todo de oro. Traía unos cinojiles de pluma en las pantorrillas y en los tobillos, colgando dellos unos cascabeles de palo. Traía un puñal dorado en la mano de la rodela de Castilla y venía enmascarado de un mandil colorado que ellos se ponen (el llanto), e a cabos verdes e a cabos morados de diferentes colores, echando los pasos en orden...El Inga no come a manteles, sino encima de muchos juncos verdes, e los demás en el suelo. Será hombre de hasta cuarenta años, de mediana estatura, moreno y con unas pecas de viruelas en la cara, el gesto algo severo y robusto. El cual tenía vestida una camiseta de damasco azul e una manta de toca de lino muy delgada. Sírvase con plata e tiene siempre junto, detrás de sí, como hasta veinte o treinta mujeres de razonable parecer.” (Rómulo Cúneo Vidal, 1978: 124)

9. La muerte de Titu Cussi Yupanqui:

“Hallábase Tito Cussi, con sus mujeres y capitanes en el pueblo de Puquiura, dedicado a algunas de sus fiestas, cuyos excesos solían reprocharle sus evangelizadores, cuando enfermó súbitamente, de suma gravedad. Fue la suya una enfermedad repentina y violenta. Hincháronsele la lengua y la boca, y de sus fauces manábale coágulos de sangre. Instáosle los indios al padre Ortiz, a que salvase al enfermo mediante sus oraciones. El padre pidió al cielo por él, comprendiendo de sobra que el caso era desesperado. Fue más allá, pues le alcanzó algún remedio de los que disponía en su botiquín de viajero, tomando el cual el Inca expiró. Una de las mujeres llamada doña Angelina Quillaco y otros indios que hallánbase presentes, dominados por una negra sospecha, dieron voces que prendiesen a fray Diego y a Martín de Pando, acusándolos de haber envenenado al Inca...” (Rómulo Cúneo Vidal, 1978: 139-140)

10. Las Capitulaciones entre el virrey Toledo y el Inca Titu Cussi Yupanqui:

Cuando don Francisco de Toledo sucedió en el cargo de virrey a don Lope García de Castro y se consagró a visitar las diferentes provincias del virreinato, lo cual dio lugar a tantas ordenanzas de gobierno, comenzando por Charcas y el Cuzco, habían pasado diez años desde que sus antecesores, el Marqués de Cañete, el conde Nieva y el gobernador don Lope García de Castro, habían trabajado para reducir al cristianismo al Inca y sacarle por la paz de su retiro en Vilcabamba. Aquel tiempo de embajadas y solicitudes es la que está resumida por el mismo cronista en los siguientes párrafos de una comunicación dirigida al virrey:

“Como vuestra señoría sabe, cuando me envió a Diego Rodríguez para que fuese corregidor desta tierra, yo lo recibí por mandarlo así vuestra señoría, y por ver que convenía para la ratificación de la paz que ya había dado mi palabra de tener con el Rey nuestro señor y con sus vasallos; la cual ratifiqué de todo en todo; lo uno con el recibimiento que hice al Oidor, el Licenciado Matienzo, en la puente de Chuquichaca, dándole a entender algunas cosas que en mi tierra pasaban, y lo otro en recibir sacerdotes en mi tierra, para que industriasen a mí e a mi gente en las cosas de Dios, como fue el padre Vera que vuestra señoría me envió; el cual bautizó a mi hijo don Felipe Quispe

Tito, y estuvo en la tierra casi año y medio; el cual salió por la venida de los frailes agustinos que vinieron a bautizarme. Da también de esta paz, y confírmala en todo, la renunciación que yo a vuestra señoría hice, en nombre de Su Majestad, de todos mis reinos y señoríos, ni más ni menos que mi padre los poseía...”. En comprensión de todo esto y del compromiso “de deshacer la liga y conjuración que se tenía hecha con todos los caciques del reino, para que se alzasen al tiempo y cuando yo se lo mandase.” (Rómulo Cúneo Vidal, 1978: 135-136)

11. Testimonio de Martin de Pando de la fecha de redacción de la Ynstrucción de Don Diego Titu Cussi Yupanqui:

“Yo Martin de Pando, escribano de comisión por el Ilustre señor el liçenciado Lope Garçia de Castro, governador que destos reynos, doy fe que todo lo arriba escripto [...] Y porque hago fe todo lo susodicho, lo firmé de mi nonbre. Fecho en el pueblo de Sant Salvador de Vilcabanba, a seis de hebrero del año de mil e quinientos y setenta años, lo qual para que haga más lo firmaron de sus nonbres el dicho padre frai Marcos Garçia e frai Deigo Ortiz e yo el dicho Martin de Pando. Fray Marcos Garçia. Digo que lo vi escribir por testigo fray Diego Ortiz. En testimonio de verdad Martin de Pando, escrivano. (en Ynstrucción del Ynga Don Diego... [1571: 34] 1985 : 34)

12. Los diferentes relatos de la muerte de Atahualpa:

Según Juan José Vega (1978: 70-71), el 26 de julio Atao Huallpa era conducido al patíbulo en medio de impresionante cortejo fúnebre. Predicándole Valverde en camino, el Inca usurpador se convirtió al cristianismo, a fin de recibir una muerte menos infamante; ya que la hoguera en el Tahuantinsuyu se revelaba a los más vulgares delincuentes.

Bautizado siguió adelante tratando de negociar un segundo rescate con Francisco Pizarro ofreciendo hasta seis millones más, pero pareció muy largo el lapso señalado por Atao Huallpa para traer nuevos tesoros a Cajamarca. Por cumplir con la sentencia le quemaron con unas pajas los cabellos y luego lo ataron al poste donde se ejecutó la pena del garrote. Lo estrangularon unos moros o negros esclavos que acompañaban a los españoles, mientras Valverde rezaba preces de difuntos. Era sábado en hora de

anochece. Su cadáver quedó expuesto hasta el día siguiente. Fue entonces cuando al divulgarse la noticia se suicidaron muchos de sus servidores y mujeres más fieles. Varias de ellas trataron de arrojar en la misma fosa con Atao Huallpa, promoviendo macabra algazara en la pequeña iglesia cristiana de la hueste conquistadora.

Explica Edmundo Guillén Guillén (1994: 59) que luego de una <<parodia de juicio>> según el R.P. Rúben Vargas Ugarte-fue condenado a morir <<quemado vivo>>. Después de nada sirvió la protesta de los capitanes de Atao Wuallpa y de la propia gente española. Pizarro se mostró tan inflexible que rechazó la propuesta para que se aumentara el monto del rescate y que el príncipe fuera enviado a España. Concluido el proceso Atao Wallpa aceptó ser bautizado con el nombre de <<Francisco>> (y no de Juan) para no ser quemado vivo. Conmutada su sentencia, en el crepúsculo del 26 de julio de 1533, murió agarrotado en la plaza de Cajamarca. Su muerte -como está indicado- no significó el final del Tawantinsuyu como erradamente se cree, sino el término de su infausta rebeldía.

Según Luis Andrade Remeirs (1978: 100-1001):

- a.** Los caudales de metales preciosos entregados por Atahualpa se obtuvieron "aparte de la conquista" o sea sin que mediaran para nada las armas y los méritos de Francisco Pizarro y su tropa. Como consecuencia muy verosímil de este hecho se puede deducir también que la refriega de la plaza de Cajamarca, aunque por su entusiasmo militar los soldados españoles la tomaron como una victoria decisiva sobre el ejército de Atahualpa, en realidad no pasó de ser un incidente lamentable pero pasajero, provocado por el estado de nervios de los visitantes. El retiro del ejército inca presente en las inmediaciones de Cajamarca fue también un hecho libre y voluntario, llevado a efecto por orden de Atahualpa con el fin de tranquilizar a los extranjeros.
- b.** Atahualpa después del incidente de la plaza de Cajamarca ni fue apresado ni, menos mantenido en cautiverio, a pesar de los soldados españoles dijeron después que el haberle "dado por libre" y "tratado con todo miramiento" se debió a su gentileza y generosidad.

c. El padre Valverde fue, no sólo el intermediario, sino el verdadero gestor en el hecho de inducir a Atahualpa a dar voluntariamente sus caudales de metales preciosos, gozando por esta causa de una inmensa aunque efímera popularidad entre la tropa.

En resumen, Andrade Reimers dice que los españoles fueron huéspedes de Atahualpa, desde su encuentro por primera vez en la plaza de Cajamarca. Los españoles convivieron por mucho tiempo en el Imperio, llegando a conocer bien su territorio. El Inca reinante, preocupado con los asuntos de la administración de su Reino, no se percató de las malas intenciones de los invasores. El sagaz Almagro, hacia fines de mayo, se ganó su confianza, para que le permitiera montar su propia guardia a la entrada de la residencia imperial.

Hacia el 20 de Junio se dio el primer golpe decisivo hacia la toma del Tahuantinsuyu por parte de los españoles. Esto debió consistir en cortar primero toda entrada y salida a los chasquis o correos del Monarca, los cuales hacían sus recorridos rutinarios por el “camino real del Inca”. Luego Pizarro y Almagro al frente de bien armados escuadrones de caballería se habrían presentado en la residencia imperial, alegando tener evidencias concretas sobre el levantamiento masivo de los incas contra los españoles, el cual habría sido ordenado por el propio Atahualpa.

En consecuencia, dirían que ellos se veían precisados a tomarlo preso y trasladarlo a un lugar de fácil custodia para instaurar contra él un juicio militar por traición. [...] la tradición local de Cajamarca señala como sitio de aquella prisión una casa alejada del centro, en donde antiguamente habría estado ubicado el templo del Sol. [...] La plaza de Cajamarca por primera vez desde la llegada de los españoles estaba bajo la ley marcial y había sido declarada en estado de sitio contra un posible ataque. Para esos días los arcabuces traídos por Almagro y las dos escopetas de la tropa de Pizarro debían estar convenientemente emplazados en torno a la residencia imperial, las entradas y salidas del pueblo y el edificio escogido para la prisión de Atahualpa. Por último, según Jérez, el propio Inca fue atado con cadenas para frustrar de esa forma todo intento personal suyo de escapar.

Los episodios ciertos para esta última etapa en la tragedia de Atahualpa son contados. [...] Almagro y los oficiales del Rey vencieron toda resistencia de Pizarro y, a pesar de la táctica reprobación de miembros de la tropa, se procedió a la parodia de juicio y a la rápida ejecución del Inca en la plaza triangular de Cajamarca. Los historiadores actuales señalan el 26 de Julio de 1533 como la fecha aproximada en que se debe colocar la muerte de Atahualpa. Atahualpa, por la larga y profunda preparación de cristianismo que recibió de manos de su amigo y mentor, el padre Valverde, aceptó ser bautizado. El asesinato del Inca fue el primer paso positivo en la conquista del Tawantinsuyu. (Consúltese el libro de Luis Andrade Reimers, para más información sobre el respecto.)

13. Véase en Apéndice C: 1¹ dos interpretaciones del encuentro entre españoles y Atahualpa, según Huamán Poma de Ayala.

14. La confirmación de que Manco Inca II no se encontraba en el Cuzco, se desprende de ciertas averiguaciones jurídicas del conquistador Nuflo de Chávez. Este documento fue publicado en la “Colección de Documentos” para la defensa del Perú en el pleito arbitral sobre el límite con la República de Bolivia. El fraile Felipe de Arcaya, el evangelizador de la nación Mataka, declaró en dicho expediente:

“La conquista de la tierra estaba hecha tras recio batallar, y los Incas locales, y Manco II, habían enviado al Cuzco por sus concubinas, cuando se tuvo noticias de la entrada de los españoles en Cajamarca y de la prisión de Atahualpa, oído lo cual Manco II y sus soldados se volvieron al Perú.”

Un segundo testigo hizo esta otra declaración: *“Hay muy cierta noticia de Mango Inga y de sus descendientes, y de Tierra Rica, que dicho Mango pobló con la gente que llevó del reino del Perú.”* Nathan Watchtel (en Juan M. Ossio, 1973: 106-107), dice al respecto que, al momento de la conquista (1532-33), Manco se hallaba tomando parte en una expedición al este del Imperio, en el Antisuyo, contra los indios de la Montaña.

15. Atabalipa, Primer Inca “Fantoche”

Muerto Atahualpa, Francisco Pizarro y su hueste avanzaban, a cortas jornadas y con suma cautela, por el camino de Abancay en busca del Cuzco, famoso ya desde los primeros momentos de la invasión, hasta el punto que algunos de los primeros cronistas

no titubearon en llamar “Cuzco” al Inca. (Pease, 1991: 174) En el camino, resuelto el problema político, proclamó sucesor de Atahualpa a Tupa Huallpa, al que los cronistas llamaron frecuentemente Toparpa, Tabalipa y aun Atahualpa. Éste era hijo de Huayna Cápac y falleció en el viaje al Cuzco, presumiblemente envenenado. Guillén, Guillén (1994: 62), comenta que Thupa Huallpa, ante la consternación general murió, repentinamente de una dolencia que desde antes venía sufriendo. Aunque se intentó culpar a Chalko Chima de haberle envenenado con hierbas, esta presunción no pasó de un rumor de sus enemigos, pues según carta del Cabildo de Jauja, no hubo <<averyguación ni certinidad>> que lo responsabilizara de este desafortunado suceso.

Nathan Wachtel (en Juan M. Ossio, 1973: 106) concuerda en todo con Guillén Guillén acerca de Túpac Huallpa, hermano de Huáscar. El nombramiento de un nuevo emperador permitía perpetuar las guerras civiles entre los indios y, Pizarro esperaba por otra parte, gracias a un Inca aliado a los españoles, lograr más fácilmente la conquista. Pero el “reinado” de Túpac Huallpa fue breve, no tardó en morir envenenado debido, sin duda, a la instigación de Callcuchima, uno de los generales de Atahualpa.

El soldado historiador Pedro Pizarro, se refiere a tal suceso en su *Relación del Descubrimiento y Conquista del Perú*: “Después de la muerte de Atahualpa, el marqués don Francisco Pizarro alzó por señor a Tubalipa, a quien venía el señorío.” Corto fue el reinado de este sucesor de Huascar y Atahualpa. Pues fue simple instrumento en manos de Francisco Pizarro, como lo sería Manco Inca II después. Su tarea se redujo a visitar las tierras del Imperio que los españoles acabarían por adueñarse, sin ningún problema. Auxiliados por miles de indígenas, a cargo de “tamanes” (Cúneo-Vidal), los cuales bien sabían que en todo podrían pensar, menos en desobedecer las órdenes de un Hijo del Sol.

Peleando conforme se ofreciera la ocasión, ya que eran constantemente hostilizados por tropas leales a Atahualpa. Acompañados por una multitud de andinos favorables a la facción de Huáscar, de los que Tabalipa, les había puesto a su servicio en Cajamarca y Jauja. Indican asimismo las crónicas que el Cuzco había sido saqueado por las tropas quiteñas, y explican por ello la inicial concordia entre cuzqueños e invasores.

16. Véase en Apéndice C: 2¹ el grabado de “Manco Inca en el trono.”

17. Con la muerte de Túpac Hualpa o Atabalipa, una vez más reaparecía, bajo un nuevo aspecto, la antigua y funesta rivalidad entre cuzqueños y quiteños, con perjuicio de una patria común, el gran Tahuantinsuyu. De los dos hermanos que podían heredar la borla imperial, Manco y Paullu, Manco fue preferido por Pizarro como sucesor de Tubalipa. (Cúneo-Vidal, 1978: 21) Don Melchor Inca, en cierto Memorial, escrito por orden del virrey don Diego López de Zúñiga y Velasco, conde de Nieva, afirmaba que Paullu por ser menor que su hermano no fue escogido para ceñírsele la mascaipacha: *“Y le dio el marqués la borla e insignia de los reyes de este reino a Manco, por ser mayor en días que su hermano Paullu, con que se aquietaron los naturales y se allanaron al servicio de S. M.”* Bajo estos auspicios Manco II fue elevado a la condición de Inca. Aquella preferencia no pudo sino mortificar a Paullu que fue, en lo sucesivo, el secreto rival de su hermano. Si Manco fue el amigo de Pizarro, Paullu lo fue de Almagro. (Ibídem: Este Memorial fue consultado por Cúneo Vidal, en la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid.)

18. Guillén Guillén (1994: 65) dice que el 14 ó 15 de noviembre, Manco Inca con su <<magnifico aliado>> Francisco Pizarro entró triunfalmente en la gran ciudad del Cuzco. En este cortejo iba adelante el joven Manco Inca, aclamado por las gentes de la región. Varios conquistadores describieron este excepcional suceso. *“Y es de saber que la gente de toda la tierra salía de paz a los españoles y les favorecía contra aquella gente de guerra del Inca Atao Huallpa, porque los tenían en gran odio, porque los habían desposeído de otro señor principal que había en el Cuzco, que se llamaba Huáscar.”* Esa muchedumbre salía a los cerros para aclamar a Manco Inca y a los Viracochas: *“favorecían a los españoles con cuanto podían.”* En todas estas comarcas de la tierra del Cuzco *“no hallaron hombre que la defendiese, y así entraron pacíficamente.”* *“Era tanta la gente que venía a vernos que los campos estaban cubiertos”*, contaba años después, uno de los integrantes de la expedición. Manco Inca, desde sus andas imperiales, saludaba a la multitud delirante. Un poco atrás debía sonreír el viejo Pizarro. Su astucia estaba siendo premiada con creces (Vega, 1978: 83).

Manuel Burga (1988: 72) relata que en el Cuzco, al ingreso de los españoles y del nuevo Inca, se organizaron grandes rituales festivos y probablemente consagatorios. Miguel de Estete (1924: 54) cuenta que se desarrollaron festejos en la plaza principal del Cuzco con la asistencia de las noblezas vivientes y de las momias de los incas muertos:

“trayendo a las dichas fiestas todos sus aguelos y deudos muertos, en esta manera: después de haber ido al templo muy acompañado y hecho oración al Sol, luego por la mañana iba donde estaba cada uno por orden, embalsamdos, como es dicho, y sentados en sus sillas, y con mucha veneración y respeto, todos por orden, los sacaban de allí y los traían a la ciudad, teniendo para cada uno su litera y los hombres con su librea que le trujesen.”

Luego agrega, este mismo cronista, que los indígenas daban gracias al Sol por haber permitido que sus *“enemigos fuesen hechados de la tierra ...”* Estas fiesta duraron 30 días y deben de haber quedado firmemente grabadas en el imaginario popular de la población de aquel momento. Guillén, Guillén, (1978: 84), señala que estos hechos aclaran definitivamente, que Francisco Pizarro, no conquistó el Cuzco. . Si no hubiera sido por la rivalidad entre las panacas del norte, o quiteñas, y las del sur, o cuzqueñas, otro habría sido el rumbo de la historia.

19. Véase en Apéndice **D: 1¹** en el grabado de fines del siglo XVI de la “Reconstrucción ideal de la llacta del Cusco”.

20. Manco Inca se dio cuenta del error que había cometido primero, porque estaba enterado de la llegada de nuevos contingentes extranjeros a la costa. Segundo, porque tenía conocimiento que los pueblos descontentos con el gobierno imperial y algunos de sus hermanos le habían mostrado abiertamente apoyo y simpatía a esta nueva gente. De los hechos posteriores se desprende que el Inca, no asumió entonces una actitud conformista ni resignada, sino que con gran prudencia, y disimulo toleró aparentemente la creciente prepotencia de éstos para sorprenderlos después (Guillén Guillén 1978: 65).

Esta calculada actitud del Inca, explica el por qué los españoles se sintieran dueños de la tierra, se repartieran las provincias imperiales, fundaran ciudades, enviaran expediciones y Paullu con Almagro marcharan al Collasuyo, al no entender que toda esta

tolerancia era parte de los planes del Inca, para derrotarlos por separado. Desgraciadamente, estos planes no resultaron, según el cronista Herrera, por la infidencia de una yanacona, los españoles y los hermanos enemigos del Inca, supieron de esta conspiración y Manco Inca, por orden de Francisco Pizarro fue apresado sorpresivamente en su propia residencia a mediados de agosto de 1535.

21. Contrariamente a lo que afirma Titu Cusi Yupanqui, según Guillén Guillén (1994: 74), hay testimonios de sus propios capitanes, que dicen que se tomó esta represalia contra Manco Inca porque una noche sigilosamente se evadió de la ciudad y tomando el camino al Collasuyo. Cuando los españoles se dieron cuenta de su fuga, lo alcanzaron con un piquete de caballería en un pueblo llamado Mohina, trayéndolo encadenado al Cuzco y lo pusieron en prisión con custodia de españoles. Las represalias fueron terribles. Los capitanes que lo ayudaron fueron brutalmente torturados. Al Inca, Gonzalo y Juan Pizarro lo afrentaron cobardemente exigiéndole nuevos y mayores “rescates” con la amenaza de “aperrearlo” o “quemarlo vivo”. Los Pizarro y sus secuaces perpetuaron después, en su persona y sus mujeres las más sórdidas iniquidades, denunciadas por los propios españoles escandalizados por estas ruindades (Ibídem).

22. Según Guillén Guillén (1994: 78), Manco Inca y Villa Oma, tramando evadirse del Cuzco le tendieron una trampa a Hernando Pizarro, para que cegado por la codicia, cayera en ella y les diera permiso para salir de esta ciudad. De acuerdo a varias versiones, el Inca, con astucia y paciencia comenzó a cebar la ambición de este capitán. Se dice que después de un almuerzo en el pueblo de Pampa Colca en el Valle de Yucay, le regaló todo su “servicio de mesa” de oro y plata. En otra ocasión, le dio unas “botijas de oro en polvo”, “tres hombres” de oro, “dos grandes y uno pequeño”, con varias “cargas de ladrillos de plata”; y sus “tesoros” Wallpa R’oqa y Pasca le entregaron a su vez “treinta vigas de plata” de la “casa del sol” cada una de ellas, del grosor de “una pierna de la rodilla abajo”. Cuando el Inca se dio cuenta que se había ganado la confianza de Hernando Pizarro, le puso la trampa que pacientemente había urdido. Le dijo que en una gran fiesta que se realizaría en el valle de Yucay, sacarían de su escondrijo “la estatua de oro macizo” de su padre Huayna Cápac, que si le daba permiso,

él se lo traería como regalo por el buen tratamiento que le había hecho. El capitán español, mordió el anzuelo y sin conocimiento de sus hermanos le dejó salir del Cuzco e ir a Yucay para que con la mayor presteza, le trajera aquella famosa estatua de Huayna Cápac.

23. Dos Cartas de Felipe II a causa de la rebelión de Manco Inca II. (Archivo de Indias, Est. 109, Caj. 7, Tomo IV):

“El Príncipe –Blasco Núñez de Vela, nuestro virrey, gobernador del Perú, e Presidente de la mi Audiencia y Chancillería Real que es en la Ciudad de los Reyes”:

“Yo he sido informado de que Mango Inga, hijo de Huayna Capac, por los malos tratamientos que los españoles le han hecho, anda alzado a rebelde; e porque conviene al servicio de Dios nuestro Señor, e nuestro, e bien de aquella tierra, que se probase a traerlo de paz, vos hago encargo de que por todas las buenas maneras que pudiéredes, trabajéis como se reduzca a nuestro servicio; que yo le escribo para ello, como veréis por la carta que va con ésta; e, viniendo de paz, perdonaréisle cualquier delito de rebelión que hubiere cometido, aunque sea contra Nos e nuestro servicio; e otorgaréisle las libertades e franquezas que os pareciere, conforme a la provisión.

“E ansí mismo vos mando hacerle buen tratamiento, porque, estando este Inga de paz, será gran parte para que toda aquella tierra esté en quietud, e los naturales de ella vengan brevemente al seno de la Santa Fe Católica.

“También he sido informado que Paullu Inga, su hermano, ha mostrado gran voluntad al servicio del Emperador y Rey mi señor, y que ha servido en lo que se ha ofrecido, sobre lo cual escribo la carta que veréis dársela... e significaréisle que Nos tenemos mucha voluntad de la honrar e de le hacer mucha merced: e a vos recomiendo de hacerle buen tratamiento y de favorecerle en lo que se ofreciese.

“De Valladolid, a 20 de septiembre de 1543 años.

“EL PRINCIPE”.

Segunda Carta:

“El Príncipe.

“Mango Inga:

“Yo he sido informado que vos, por algunos malos tratamientos que os han hecho los españoles nuestros súbditos, que en esa tierra residen, os alzasteis, y habéis andado rebelde; de que nos ha desplacido mucho, por el daño que vos habéis recibido, como por las muertes que se ha seguido de vuestro levantamiento, e del estorbo que habéis tenido, porque vos y otros naturales de esa tierra no habéis venido en mi servicio, ni en el de la Santa Fe Cathólica: e porque agora el Emperador y Rey mi Señor envía al Perú a Blasco Núñez de Vela por su visorrey y gobernador de ella, y se le ha mandado que, viniendo de paz, os haga todo buen tratamiento y os favorezca y perdone en nuestro nombre cualquier daño, muertes y otras cosas que hayáis hecho; y yo vos ruego y encargo que, luego que ésta recibáis, vengáis adonde el dicho Blasco Núñez nuestro visorrey estuviere, que os recibirá y hará todo buen tratamiento como ya se lo hemos mandado; e porque vos no tengáis temor de que os haga daño ninguno, por la presente vos aseguro que, viniendo de paz como dicho es, no seréis ni detenido, ni se os hará mal ninguno, y, antes bien, se os favorecerá y honrará.

“Fecha en Valladolid, a 20 de septiembre de 1543.

“EL PRINCIPE”

24. Comenta Guillén Guillén (Ibídem) que decidida la guerra contra los españoles, Manco Inca, después del juramento de Calca, nombró a Villa Oma, capitán general del ejército imperial y a Paukar Waman su maestro de campo. Ordenó igualmente que los capitanes de mayor prestigio fueran a cada uno de las regiones del Imperio a traer sus ejércitos para poner cerco a la ciudad del Cuzco, y acabar de un golpe con las fuerzas de sus traidores hermanos, Waypar e Inguil y con los dos centenares de españoles que estaban en dicha urbe.

Los testigos que estuvieron presentes no coinciden en el número total de los soldados andinos que pusieron cerco al Cuzco. Titu Cusi no hace mención de la cantidad exacta de soldados que cercaron la ciudad. Según Guillén Guillén, la mayor parte de los testimonios afirman que el ejército Inca sumó aproximadamente unos 100.000 hombres. A Enrique de Guzmán, testigo presencial de este suceso, lo reduce solamente a “50.000 guerreros”. No faltan versiones como la del dudoso Santa Clara que dice que fueron

45.000 y la del fraile Buenaventura de Salinas 20.000 hombres. Los defensores de la ciudad sumaron a su vez un número considerable: 40.000 soldados de Waypar e Inguil, 200 españoles entre “*enfermos y cobardes*”, según el cronista A. Enrique de Guzmán, algunos centenares de Cañaris, Chachapoyas y otras etnias, más de 150,000 habitantes del Cuzco.

25. Véase en Apéndice **D: 1²** el grabado de la “Vista del Valle de Yucay.”

26. Véase en Apéndice **D: 2¹** el grabado de la “Fortaleza de Sacsaihuaman” y en Apéndice **D: 2²** el grabado de la “Horacina de la fortaleza de Sacsahuamán”.

27. Véase en Apéndice **E: 1** el grabado del “Armamento” a que hace referencia Titu Cusi Yupanqui, en la defensa de la “Fortaleza de Sacsaihuaman”

28. Véase en Apéndice **C: 3²** el grabado del “Manco Inca quemando la cruz”, según la lámina 3 de la Coronica de Guamán Poma de Ayala.

29. Según José Vega (1978: 115), no obstante los andinos que decidieron quedarse y defenderla, lucharon con fiereza y se calcula que otros mil perecieron al pie de la primera muralla. Tomada por varios sitios la fortaleza, se convirtió la lucha en una gigantesca carnicería entre los dos bandos. Estuvieron dos días, y allí los castellanos y sus aliados atacando las torres sin tener éxito. Finalmente, comprendieron “*questo no se les podía ganar sino era por sed*” Se pasaron así dos o tres días más en escaramuza y los cuzqueños se iban despeñando desde las altas torres prefiriendo el suicidio a la rendición.

Guillén Guillén (1994: 92) también señala que numerosos testimonios dicen que los incas defendieron el bastión de Sacsawaman con heroísmo y bravura. Según el Anónimo de 1539 (1934: 21), la acción más sangrienta se libró en una de las puertas de la Casa del Sol que daba acceso al interior, donde los incas habían cavado una profunda fosa para que cayeran los que intentaran entrar en el fuerte. En este lugar, la lucha fue tan sangrienta que el foso se llenó de cadáveres y que solamente se suspendió, cuando ocurrió el rumor que Juan Pizarro, que peleaba sin morrión, había sido mortalmente herido de una pedrada en la cabeza. El mismo Pedro Pizarro, cuenta que duró tres días más hasta que cayó “*la casa del sol*”, que estaba en poder de sus enemigos.

- 30.** Véase en Apéndice **B: 2¹** el “Mapa” de los lugares que Manco Inca recorrió antes de llegar a Vilcabamba y su último refugio donde murió. Y el sitio donde quedaron sus hijos, entre ellos nuestro cronista Titu Cusi, quien falleció en el mismo sitio que su padre.
- 31.** Añade Guillén (1994: 92) que Manco sin bajar la guardia, ni alterar sus planes bélicos, aceptó entablar esas conversaciones. Quizás, más para ganar tiempo que para formalizar un acuerdo con los españoles, considerando que en algún momento los tratos se romperían cuando él no quisiera someterse, ni ellos irse de la tierra. Sin embargo, estos fueron sumamente cordiales. Vaca de Castro entusiasmado por su buena disposición, escribió al emperador: *<los tratos que traigo con el Inga andan con mucho calor...él me envía papagayos y yo a él brocados>*, indicándole además que había mandado tres de sus embajadores para entablar los términos de paz que le ofrecía el gobierno español. Raquel Chang-Rodríguez (1988: 4), opina que a través de su gobierno el Inca se revela como diplomático capaz de negociar con los conquistadores para asegurar su posición en Vilcabamba y dilatar la entrada europea en este reducto andino.
- 32.** Véase en Apéndice **E: 3³** los grabados de los “Quipus” y en Apéndice **E: 3²** el “Ábaco o yupana” un tablero rectangular o de cálculo de los matemáticos andinos, en Epinoza Soriano, *Los Incas*. 1987: 423; en Apéndice **E: 2¹** y en Apéndice **E: 2²** los grabados de los “Queros” del Cuzco incaico.
- 33.** Véase en Apéndice **E: 3¹** el grabado de los “Quipucamayos”, según Guamán Poma de Ayala; en Apéndice
- 34.** Opina Chang-Rodríguez (1988: 26) que el impacto de la escritura fue de tal magnitud, y la importancia dada a ella por los europeos tan desmesurada, que los antiguos sistemas para conservar la memoria del pasado y el saber cayeron en desuso o su verdadero simbolismo fue alterado como ocurrió con los libros pintados mesoamericanos en donde la escritura, símbolo de la cultura hegemónica, redujo las imágenes a meros adornos o ilustraciones. Sin embargo, considera que en Nueva Castilla o Virreinato del Perú, debido a las guerras civiles entre los españoles apoyados uno y otro bando por auxiliares indígenas, la tenaz resistencia nativa a la conquista y colonización y las

destructivas campañas de extirpación de las idolatrías, no hubo esfuerzos comparables a los realizados en Méjico.

35. En el Renacimiento no se hizo tanto énfasis en ellos (Meagner, O'Brien y Aherne, 1979: 622) Hay constancia, sin embargo, que durante la tarea evangelizadora en el Nuevo Mundo, la retórica de los pecados capitales ocupó un papel importante en la prédica. Era necesario presentarle claramente a la población nativa las virtudes que debía mantener tanto como las faltas que había de rechazar.

36. Véase en Apéndice C: **3**¹ el grabado de la “Virgen en el Cerco” durante el cerco del Cuzco de acuerdo a Guamán Poma de Ayala.

37. Véase en Apéndice C: **3**⁴ el grabado del “Apóstol Santiago” durante el cerco del Cuzco de acuerdo a Guamán Poma de Ayala.

38. Baltasar de Ocampo Conejeros en su *Descripción y Sucesos Históricos de la Provincia de Vilcabamba*, redactada por orden del virrey Marqués de Montesclaros, también opinaba lo mismo que Cúneo-Vidal. Dice que: “ *vieron la grandeza y majestuosidad y suntuosidad de los cristianos, y que el culto divino se celebraba con tanta austeridad, y vieron la congregación del cristianismo en los templos, como los hombres de buen entendimiento, con facilidad rastrearon lo muy santo y bueno de la Ley cristiana, y al Titu Cusi Yupanqui le pareció reducirse a nuestra Santa Fe Católica; y le pareció bien el Señorío con que el señor virrey era tratado, respetado y reverenciado por todos sus subordinados y su persona observada de sus alabarderos propuso en su corazón ser cristiano.*” Como haya sido, lo cierto es que el bautizo de Titu Cusi, se llevó a cabo en el territorio donde permanecía desde que su padre lo llevó allí.

39. La Ceremonia del Bautizo:

Las siguientes partidas nos dan detalles del rito de la ceremonia. Estas partidas son de las Cajas Reales del Cuzco, de las que fue contador real Miguel Sánchez, publicadas y comentadas por don Carlos A. Mackehenie (1908: 371-390), en el tomo III de *La Revista Histórica*. Ellas dicen que el fraile Antonio, al penetrar en Vilcabamba en 1568 llevó consigo “*cera, vino, sagradas formas, copones y ornamentos con que celebrar el sacrificio de la Misa*”. La primera partida detalla parte de los gastos

incurridos por el fraile Marcos García, para la celebración de la misa y sus honorarios como doctrineros de Titu Cusi, La segunda, es el saldo de sus honorarios. Y la tercera, es como pago al mercader Gregorio de Torres por los gastos de las reliquias e indumentaria necesaria para la celebración de la misa. Cúneo Vidal (1978:130) escribe que ya se imagina cómo se oficiarán estas primeras misas en las espesuras de Vitcos, Vilcabamba, Avisca, y Moína, en aquellos albores del cristianismo en América.

LA RELACIÓN DE SANTA CRUZ PACHACUTI

La *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*,¹ de don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua es una de las pocas obras escritas a principios del siglo diecisiete, por autores nativos que han llegado hasta nosotros. Es además, uno de los monumentos etnohistóricos y etnolingüísticos más fundamentales de la cultura andina. Contiene informaciones y valiosos testimonios del pasado colonial y prehispánico. Pierre Duviols (1993: 9) opina que por ser un manuscrito compuesto en español y quechua plantea numerosos, vastos y apasionantes problemas lingüísticos y hermenéuticos.

1. Datos biográficos

La importancia de la dicotomía de Santa Cruz Pachacuti, al igual que Titu Cusi Yupanqui, radica en ser un emisor complejo para sus lectores. Para captar su mensaje hay que tomar en cuenta su dualidad “histórica y literaria” (Chang-Rodríguez, 1988: 35), en el cual radica su enigma. El hermetismo de su vida es tan misterioso que hace imposible conocer mejor su biografía. Hay que leer entre líneas los pocos datos existentes para solucionar las incógnitas. La historiografía andina del dieciséis y principios del diecisiete ofrece detalles de la sociedad en que se desarrolló. Fue una época en que la población estaba obligada y forzada a renegar de la cultura y de los dioses indígenas. Este aislamiento impuesto por el poder de un grupo minoritario causó desgracia y sufrimiento. Según Burga (1988: 235), la nobleza de nuestros antepasados había caído en “*la pobreza, trashumancia, exilio y marginalidad*”.

Los siguientes documentos históricos permitirán un mejor acercamiento a este autor enigmático, fascinante, y orgulloso de sus raíces nativas collas o indio aimara de la meseta andina de Bolivia.

a. Origen

Debido a que los críticos no están de acuerdo sobre el origen del cronista, es imprescindible trazarlo y rastrearlo a través de los archivos históricos que darán una pequeña luz de su ascendencia. La única fuente que ofrece datos muy escasos de su árbol genealógico, es su Relación (f. 1r.). Recientes publicaciones como las de Szeminski

(1987: 4), Duviols (1993: 20), y Aranibar (1995: 269), han reconocido su identidad étnica de Guayua (Guaigua, Guayga) Canchis (Canchez). Pequeño subgrupo de los canchis hablantes aymaras collas ubicado en las provincias coloniales de Canas y Canchis. Estos lugares al igual que Espinar, pertenecen hoy en día al departamento del Cuzco, Perú.² Su etnia colla, erróneamente confundida por collagua, a pesar de estar localizadas geográficamente en diferentes áreas, se debe a que los historiadores repetían lo de Marcos Jiménez de la Espada.³ Tom R. Zuidema (1997: 263) fue uno de los primeros que apuntó esta equivocación a través de la información que ofrecía Bertonio ([1612: A2r] 1984) sobre los canchis. Su fuente es válida no sólo por su dominio del idioma aymara, sino porque convivió con ellos.

Santa Cruz Pachacuti afirma que perteneció a la nobleza autóctona de los Canas y Canchis, vis, que sus ascendientes eran “*todos caciques principales... de la dicha provincia...*” (f. 1r.). Guaman Poma ([1616]1980: 31, 172,183) se refiere a estos dos lugares, al igual que los collas y charcas, como gente de la región del Collao, meseta del Titicaca, Bolivia. Canas y Canchis resistieron sin tener ningún éxito a la expansión incaica durante el reinado de Viracocha, octavo Inca en la lista de gobernantes. Para Millones (1987: 96), los canchis fueron los primeros en ser derrotados, porque los canas se aliaron con los incas. La conquista de toda la región del Collasuyo, según Sarmiento de Gamboa ([1572]1960: cap. XXXVII) fue de Pachacuti Yamqui, hijo de Viracocha. Santa Cruz Pachacuti narra que la subyugó entrando por el Collao. El Collasuyo era una de las cuatros suyus, o región localizada al sur del Tahuantinsuyu. Therese Bouysson-Cassagne (1997) señala que su nombre se deriva de Colla, capital Hatuncolla, situada al norte este del lago Titicaca. Se acostumbraba a llamar collas a todos los nativos hablantes aymaras, incluyendo a los que vivían al alrededor del lago, como los Lupacas, Omasuyos, y Pacajes. Es importante para el cronista dejar sentado su procedencia. De esta forma puede relacionarse con la historia mítica-sagrada del origen de los Incas y el vínculo de éstos con Tunapa. Este apóstol, de acuerdo a la leyenda, emerge del lago Titicaca. El otro interés es establecer su lazo familiar con los descendientes del Inca Tupac Amaru II.

b. Los apellidos de los antepasados de Santa Cruz

1. Tintaya

Comenta Duviols (1993: 20) que Santa Cruz Pachacuti al citar en su biografía al “*general don Juan Apo Ynga Maygua*” y “*don Gonzalo Pizarro Tintaya*” como su bisabuelo y tatarabuelo respectivamente, sobreentiende que éstos hayan ayudado militarmente a los españoles a la conquista. Este hecho reafirma que su tatarabuelo, se llamara como Gonzalo Pizarro, tuviera el título de “*general*” y disfrutara de una estrecha amistad con el hermano menor de Francisco Pizarro líder de una rebelión contra la Corona de España, en reacción a las leyes de 1542. Frank Pease (1965: 126) dice que Gonzalo Pizarro fue probablemente el padrino del tatarabuelo del autor porque era costumbre que el ahijado tomara el nombre de su padrino. Tintaya también era un topónimo que se utilizaba en el departamento del Cuzco para designar una propiedad en las afueras de la ciudad de Sicuari, Provincia de Canchis, y para las minas cerca de Yauri, Provincia del Espinar, ambos territorios limítrofes de la colonial Provincia de Canas y Canchis.

2. Yamqui

Explica Duviols (1993: 20) que Santa Cruz Pachacuti recalcó que otro ascendiente suyo fue “*Yamque Pachacute, un curaca de los Guyua Canches*” (f. 18r.). Según el cronista, hubo una alianza entre este curaca y el Inca Yupanqui, y por su ayuda militar en la guerra contra los Chanca pudo ganar la batalla a sus enemigos en los momentos más cruciales de este encuentro. El soberano en agradecimiento tomó del primero, el apellido *Pachacuti*, llamándose Pachacuti Inga Yupanqui⁴ de la misma manera que lo había hecho su tatarabuelo con el nombre de Gonzalo Pizarro. El apelativo (*Yamqui*) es uno de sus apellidos. Jiménez ([1879] 1950: 209) y Szeminski. (1987: 4) sugieren que pudo ser un título que se usara entre la elite. Encontramos en la *Relación* tres veces su uso: en el último párrafo en el caso del curaca de Guayua Canchez; en el folio 1 recto para referirse a su abuelo “*don Francisco Yamqui Guanacu*”; en el ejemplo de Szemiski (Ibídem) que enumera a dos curacas como: “*apo lalama yamqui lalama de hanan saya y hurin saya*” (f. 23r).⁵

Para Juan José Vega (1991: 249), “*Yamqui*” era un nombre que utilizaban los miembros de la aristocracia indígena. Cita como ejemplo a un personaje muy renombrado en las crónicas de Sarmiento de Gamboa y Juan de Betanzo, a Yamque Yupangue. Otro Inca muy importante en la historiografía andina, es Yamqui o Lamqui Yupanqui, soldado del ejército de Manco que peleó contra los invasores españoles. Probablemente, es el mismo que cayera prisionero junto con Túpac Amaru II durante los últimos días de su refugio en las montañas de Vilcabamba. Ulloa Mogollón ([1586] 1885: 44) opina que el pueblo “*Yanqui*” de la provincia de Collaguas, situado en la hoy cabecera de la Provincia de Cailloma, departamento de Arequipa, era residencia de curacas importantes nativos de este lugar. También título honorífico para dirigirse a los “*caciques principales*”.⁶ Juan José Vega (1991: 250), advirtió que el topónimo collagua es Yanqui y no es Yamqui, porque era y es muy importante para la fonética en las comarcas del quechua imperial.

3. Salcamaygua

Afirma Vega (Ibídem) que “*salca*” como en “*Salcamaygua*”, otro de los apellidos de Santa Cruz Pachacuti, es forma antigua de lo que llegó a ser “*xalca*” y finalmente “*jalca*” o “*puna baja*”. “*Salca*” fue glosado en el anónimo diccionario Quechua de 1586 como “*páramo*” y “*puna*”. En el de González Holguín (1608) son topos que significan altiplanicies áridas. Cobo ([1653, lib. 4, cap. 42] 1956: 181) dio una detallada descripción de “*maygua*”, que es variedad de “*amancae*”. “*Maygua*” formaba parte del nombre del bisabuelo de Santa Cruz, el “*general don Juan Apo Ingá Maygua*” (f. 1r). Vega (Ibídem) tradujo “*Salcamaygua*” como “*lirio rojo de las alturas*” o “*amancae de las punas bajas*”.

c. Documentos históricos y linaje andino

Como no hay indicios de ningún archivo de registros eclesiásticos y civiles ni de partidas de bautizos, ni de nacimientos, ni de matrimonios del tiempo colonial del siglo dieciséis y diecisiete de las Provincias de Canas y Canchis, hay que recurrir de nuevo a los documentos históricos. Éstos ayudarán a indagar más sobre el origen de Santa Cruz Pachacuti o de estos “*caciques principales*” que son sus antepasados. Posiblemente,

todos estos archivos fueron destruidos por rebeliones indígenas o incendios. Manuel Burga (1988: 235) indica que uno de sus eslabones perteneció al famoso linaje de los indígenas Condorcanqui de Canchis que vivieron hasta el siglo dieciocho.

De estos tres documentos históricos, dos son pertinentes a su padre y uno a su abuelo paterno. Son de mucha importancia, porque reafirman que su genealogía en vez de ser una ficción literaria es un hecho histórico. Además, establecen que fue hijo y nieto de los curacas de la misma ilustre familia indígena de Túpac Amaru III, pariente de nuestro otro gran cronista andino, Titu Cusi Yupanqui.

1. Relación de 1605

Cuenta V. Glave (1992: 52) que en la *Relación* de 1605, escrita al virrey don Luis de Velasco, un Canchis de Yanaoca hacía un reclamo de un título de propiedad de una parcela en Checasupa en contra de los habitantes de Canas de Corasupa. Uno de los signatarios que apoyaba esta petición del Canchis de Yanaoca era “*don baltasar caquiaquibi del pueblo de sorima encomendado del dicho (don pedro portocarrero).*”⁷ En su árbol genealógico Santa Cruz Pachacuti identifica a uno de sus bisabuelos, a un hombre llamado como éste, a “*don Baltasar Cacya Quivi*”.⁸

2. Documento de 1616

En un documento de 1616 registrado en el Archivo Histórico del Cuzco,⁹ don Diego Felipe Condorcanqui, “*indio principal y gobernador del pueblo de atún surimana*” hizo una petitoria al regidor de la Provincia de Canas y Canchis para hacer valer una dispensación virreinal a favor del curaca de Surimana. Este litigio era para reclamar propiedades de “*unos caciques llamados don juan guaira mamani y don pedro maino del aylo yanoca y sus indios.*” Este Condorcanqui es el que Burga (1988: 235) identifica como antepasado de Santa Cruz Pachacuti.

3. Don Diego Felipe Condorcanqui

Un curaca de los pueblos de Surimana, Pampamarca, y Tamgasuca llamado don Diego Felipe Condorcanqui es mencionado en la *Genealogía de Túpac Amaru* (Túpac Amaru [1777] 1946). José Gabriel Condorcanqui lo reconoce como su tatarabuelo. Este indígena es conocido también como Túpac Amaru III, porque se lo agregó a su nombre

para identificarse dinásticamente con la rama de los últimos Incas. Desempeñó el mismo cargo de curaca como su tatarabuelo. Fue líder de la sublevación andina de 1780 en contra de las autoridades virreinales españolas, y sentenciado a muerte por orden del virrey Jáuregui, en 1781. El padre de su tatarabuela, el Túpac Amaru II, hijo de Manco Inca II y hermano de Titu Cusi Yupanqui había sufrido la misma suerte dos siglos antes, por defender el patrimonio de sus antepasados. Extraído de Vilcabamba, lugar donde residió desde la rebelión de su padre en 1536 fue ejecutado en el cadalso del Cuzco por orden del virrey Toledo, en 1572.

Hay cierta confusión con la persona que Santa Cruz Pachacuti describe como su padre. Probablemente, el documento de 1616 y la *Genealogía* aludan a la misma persona, porque refieren el mismo periodo de tiempo, nombres, y cargos desempeñados. Pero Túpac Amaru III aseguraba en una petición de 1777, ante la Corte Suprema de Lima, para establecer su descendencia incaica que su tatarabuela, esposa de don Diego Felipe Condorcanqui, era la Coya doña Juana Pilcohuanco, hija del Túpac Amaru II.¹⁰ El cronista comienza su Relación diciendo que es “*hijo legítimo*” de doña María Guaytari, esposa de don Diego Felipe Condorcanqui. Túpac Amaru III hizo una lista de los hijos de su tatarabuelo en su segunda unión y no incluyó entre ellos¹¹ al autor.¹²

Muchos historiadores e investigadores, entre ellos Tom R. Zuidema y Frank Pease sugieren que pudo haber tenido más de una esposa, por el hecho de que todavía estaba vivo en 1616, 44 años después de la muerte de Tupac Amaru II. Pudo haber sobrevivido a la Coya doña Juana y haberse casado con la madre de Santa Cruz Pachacuti. Si esto fuera cierto, que este mismo don Diego Felipe podría ser su padre, existe la posibilidad de que fuera medio hermano de los sobrinos nietos de Titu Cusi Yupanqui, por ser éste tío de la Coya doña Juana Pilcohuanco. Pero debido que esta documentación no es suficiente para resolver este enigma, quizá nunca se resuelva.

Lo que queda bien establecido es que hay un lazo genealógico entre el Tupac Amaru II y los curacas de Surimana, Pampamarca y Tamgasuca, familias de ambos cronistas.

2. Su obra

Así como su origen, su obra hoy en día sigue suscitando polémica y fascinación en el campo de los estudios andinos. Es de vital importancia hacer un recorrido de todos estos acalorados desacuerdos, acusaciones, y debates entre los críticos, los investigadores, los eruditos y los historiadores para establecer la fecha de redacción, la autoría, y la importancia del quechua en la *Relación*.

a. Controversia sobre la fecha de redacción

Según Pierre Duviols (1993: 18), era costumbre datar la *Relación* en 1613, porque así opinaba Marco Jiménez de la Espada, por haberla encontrado junto a otros manuscritos del Dr. Francisco Ávila: “*nos presta alguna luz acerca de la fecha en que debió escribirse, y que yo pongo no lejos de los años 1613*”. Duviols (íbidem) opina que Jiménez supuso que Ávila habría ordenado estos manuscritos de acuerdo a las fechas en un legajo sin encuadernar, como están ahora en el volumen. Le pareció que 1613 sería adecuada, porque la *Relación* se encontraba al final. Este argumento es poco convincente, porque el legajo pudo haber sido ordenado de nuevo después de la muerte de Ávila y 1672 aparece en el folio 114. Mientras no se encuentren nuevos documentos, debemos atenernos a los pocos indicios que ofrece el texto.¹³

b. Manuscrito y ediciones de la *Relación*

Pierre Duviols (1993: 15) señala que el único manuscrito de la *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú*, de Santa Cruz Pachacuti, se encuentra en un volumen conservado con el número 3169 en la Biblioteca Nacional de Madrid. Es un borrador con numerosas correcciones y anotaciones al margen. Este cartapacio de volúmenes, es una colección de las fuentes etnohistóricas más importantes de la sociedad andina. En él se incluye la: *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* de Cristóbal de Molina, el “*Tratado de un cartapacio a manera de borrador que quedó en los papeles del Licenciado Polo*”, un resumen del Inca Garcilaso de los “*Comentarios reales de los Incas*, la *Relación Anónima de Huarochirí*, en Quechua, con sus “*suplementos*”, seis hojas en la misma lengua, el *tratado y relación de los errores, falsos dioses ...* de Francisco de Ávila, y, por último, la crónica (folios 131-174v.).

1. Primeras ediciones

La primera edición de la *Relación* fue publicada en 1873 en Londres, y traducida al Inglés por el geógrafo Clemens Markhams (1830-1916), con el título de “*An Account of the Antiquities of Peru*” en la edición de Narratives of the Rites and Laws of the Incas, with Notes and Introduction. Los dibujos cosmogónicos no son una exacta reproducción del original, y los textos quechuas no son traducidos. Seis años más tarde, en 1879, salió la versión en español, en Madrid, por Marcos Jiménez de la Espada, titulada: “*Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú*”, en Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas. Esta edición llegó a ser el texto estándar de la *Relación*, e impresa en 1927, 1950 y 1991. Interpreta mal algunas partes del original y, como la de Markhams, no incluye la traducción de los textos quechuas.

En 1967, los editores de la Nueva Biblioteca de Autores Españoles circularon la copia de Marcos Jiménez de la Espada, pero sin dibujos. En 1992, Ana Sánchez publicó la “*Relación de Antigüedades deste Reino del Perú*”, en Antigüedades del Perú, edición de Enrique Urbano y Ana Sánchez, Crónicas de América 70. Con transcripción, introducción y notas de A. Sánchez. Según Duviols (Ibídem), es una nueva reproducción, con bastantes errores. En Diciembre de 1993, Pierre Duviols y César Itier, con autorización de la Biblioteca Nacional de Madrid, publicaron una reproducción exacta del manuscrito: *Relaciones de Antigüedades deste Reyno del Pirú*, en el tomo 74, serie Travaux, edición Centro de Estudios Regionales Andinos del Cuzco. Según los críticos e investigadores, por primera vez se facilitó a los estudiantes de los estudios andinos una copia facsímil de la crónica con cuidadosas transcripciones de Itier de los revestimientos de las páginas. La más reciente publicación es una edición por Carlos Aranibar, de 1995. Es una versión moderna, donde tiene que enfrentarse a la transcripción de la obra e incluye una presentación erudita y copiosos apuntes de explicaciones.

c. Crítica sobre los textos quechuas

Las oraciones quechuas de la *Relación* han sido también objeto de controversias entre los expertos. El poco conocimiento del idioma indígena ha causado que muchos de

ellos hayan sacado sus propias conclusiones. Es imprescindible, para una mejor lectura de la obra, referirse a todos estos comentarios.

Pierre Duviols (1993: 95) señala que muchas de las interpretaciones de las oraciones quechuas, salvo contadas excepciones, no se han considerado como documentos literarios o etnográficos, sino como argumentos ideológicos. Hubo también una tendencia opuesta, que apelaba al posible origen colonial, o por lo menos a la influencia que pudiera tener en ellas el clero español. Los críticos han basado su estudio en la copia de Jiménez de La Espada (1878), que dejaba mucho que desear. Ana Sánchez (edición 1992: 130) dice que Jiménez confesó sus limitaciones por sus dudosos conocimientos del idioma local. La mayor dificultad era acertar con esta parte de la obra. Es curioso que los traductores, aunque eran hablantes quechuas, nunca cuestionaron la interpretación profana de este crítico. Solventaron el problema afirmando que como eran plegarias paganas no había nada de extraño en el significado castellano que le dio Jiménez.¹⁴

1. Diferentes tendencias

José María Argüedas, en 1995, hizo una tercera traducción que, como las anteriores, no parte del original.¹⁵ Duviols (Ibídem) piensa que no aplicó sus anteriores enfoques al estudio de las oraciones. Incurrió también en el error de apoyarse en los casos no resueltos de Molina y Guamán Poma para confirmar lo autóctono incaico. Mejoró mucho la traducción de la primera oración. El antropólogo peruano no se limitó a esta oración. Con intuición e inteligencia notó la similitud temática con los himnos coloniales y católicos.¹⁶ Esto demostraba que estaba perfectamente orientado para emprender un análisis comparativo, pero la fuerza de los prejuicios imperantes, le cerraron el camino.

Manifiesta Ana Sánchez (1992) que los evidentes errores de Jiménez de la Espada empezaron a subsanarse a partir del estudio de Szemiński, en 1985, ofreciendo la novedad de haber utilizado el manuscrito original. Se pretendía allí analizar las oraciones como *“una fuente histórica”* porque pensaba que *“pueden aportar algo nuevo a la discusión sobre la existencia del dios creador andino”*. Apunta que éstas

“prácticamente no fueron utilizadas por los investigadores.” (247) Las tradujo a partir de una interpretación fonética moderna.¹⁷ Este enfoque junto con el de César Itier en 1988 desencadenó una polémica. Se pensaba que era invención de un texto que no correspondía, “ni fonética ni fonémicamente”, a ningún dialecto quechua existente en los Andes, ni en el presente ni en tiempos del cronista. Sin embargo, es alabado por Duviols (1993). Su aguda investigación etnolingüística aplicó técnicas adecuadas a una cantidad de informaciones culturales para desentrañar lo genuinamente andino. Esta contribución lingüística a la *Relación* es de mucha importancia, especialmente, por su acertada transcripción al español de las plegarias. Este es un estudio muy convincente, porque demuestra que estas composiciones no son de origen prehispánico. Son inteligibles si se leen a través del filtro lingüístico de los misionarios quechuas del siglo dieciséis.¹⁸

d. La *Relación* y Francisco de Ávila

La autoría de la *Relación* sigue siendo un tópico de controversias entre los investigadores. La parte más crítica del debate, es conocer si efectivamente Santa Cruz Pachacuti no fue el único autor de la obra. Ana Sánchez (1992: 128) afirma que Jiménez de la Espada se equivocó al atribuir las anotaciones de la *Relación* a Francisco de Ávila, y al escribir que los manuscritos del volumen le habían pertenecido. Asimismo le reprocha no haber aclarado sus aseveraciones. Este <<error>> causó que otros lo hayan repetido. Fue un solo amanuense quien redactó todos los manuscritos del volumen del sacerdote.

Duviols (1993: 17) critica todas las afirmaciones e hipótesis de A. Sánchez y las tacha de desacertadas. Jiménez no se había equivocado porque conocía la letra de Ávila. La comparó con las acotaciones de la *Relación* y pudo constatar –lo que no era muy difícil- que era la misma. Concluye que tenía toda la razón al afirmar, hace 114 años, que la obra se encontraba entre los papeles de Ávila y que ella también llevaba marca del puño y letra del visitador. Salta a la vista que se distinguen tres amanuenses involucrados. Él los clasifica como: “AI, AII, y AIII. AII es Santa Cruz Pachacuti, el responsable del título, 70% del texto, y los dibujos, es quien corrige y anota lo que escribe el amanuense AI. AIII, es Francisco de Ávila, como lo evidencia el cotejo del

manuscrito de la Relación con el Huarochirí. Es el otro amanuense responsable de acotaciones marginales, cuya gran mayoría es de carácter lingüístico como traducciones o explicaciones de términos indígenas, y rectificaciones ortográficas. (131)

César Itier (1992: 179)¹⁹ en cambio opina que la mano del cronista no intervino en la redacción del manuscrito. Dictó su texto –como era costumbre en la época- a dos amanuenses, dejando transparentarse muchas veces algunos hábitos articulatorios en la transcripción de los términos quechuas dictados por él. Según Duviols (17), desgraciadamente, el examen del manuscrito, el que se ofrece en forma de borrador y que parece ser el original, o por lo menos uno de los originales, es, por ahora, el único que se conoce. Colige que la *Relación* no la mandó copiar Ávila a partir de otro manuscrito. Puede haberla adquirido sin página de título o sin título. Supone que cuando la obra llegó a las manos de Ávila, Santa Cruz Pachacuti, no se lo había puesto, o la página se había extraviado. Las acotaciones de mano de Ávila aclaran algunas palabras, completan tal o cual punto del texto y nunca lo contradicen. En el discurso del cronista, y en el del segundo amanuense, su intervención queda fuera. Estas son simples impresiones y conjeturas que él no puede saber si han de concordar con eventuales hallazgos.

Raquel Chang-Rodríguez (1988: 31, 37) está de acuerdo en que la *Relación* estaba influenciada por Francisco de Ávila, por el juicio negativo de las huacas, que equiparara con el diablo. Esto explica la asociación de la obra con esta figura importante en los primeros años del siglo diecisiete y su campaña de extirpación de idolatrías. Especula que el autor haya participado en estas campañas con Ávila en calidad de intérprete y que la *Relación* haya sido compuesta a pedido de él para probar su tesis de “*behetrías*” de los andinos. Igual como sucedió en las campañas de 1565 y 1570 de Cristóbal de Albornoz que se valió de los servicios de otros indios “*ladinos*”, como Guamán Poma de Ayala.

e. La Relación

El legado más grande que ha dejado Santa Cruz Pachacuti es la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Ella permite conocer su otra posición dualística, la literaria. Es una obra muy compleja, escrita bajo la influencia de la ideología colonial. Al igual que Titu Cusi Yupanqui, que escribiera a comienzos de la conquista, se

configura otra voz medio siglo después, para recrear la angustia y las ilusiones de una población bajo el yugo del poder español. Expresa una toma de conciencia de la tragedia de la colonización. Se convierte en el intérprete de esa creciente inclinación a mirar el pasado como una alternativa para el presente. Pretende integrar la América andina en la historia Universal y plantea la necesidad de mirar con reverencia e idealizar la sociedad de los Incas y contrastarla con la tradición cultural europea.

1. Polémica del meollo de la *Relación*

Como todo lo que concierne a Santa Cruz Pachacuti, entre los investigadores, historiadores y eruditos, tampoco hay un consenso del tema central de la *Relación*. Todos tienen diferentes opiniones. Algunos han ignorado la forma compleja escrita bajo la influencia ideológica colonial. Para comprender mejor el por qué de estas discrepancias, veamos lo que cada uno de ellos expone.

2. Comentarios hispanistas, indigenistas y españoles

Marco Jiménez de la Espada, a fines del siglo diecinueve, saca la *Relación* a la luz, después de estar extraviada por más de dos centurias. En su carta de introducción, opinaba que su composición era simple, confusa y difícil de seguir: “*indiana algarabía*”.²⁰ Este tono y comentario era actitud típica de críticos que lo seguían, en particular aquellos con tendencias “*hispanistas*”, cuyo argumento iba desde lo más extremo hasta lo moderadamente negativo. Esta predisposición parcial hacia la obra era asociada con calificativos peyorativos como: absurda, irracional, confusa, monstruosa, exagerada y novelesca; reflejos estereotípicos del prejuicio de europeos y mestizos al referirse a la población indígena.

Existen otros críticos que otorgan sus comentarios en un tono “*indigenista*”, que están en desacuerdo con los “*hispanistas*”, para demostrar el inherente y lógico valor del manuscrito. Entre este grupo de escritores se encuentra el argentino arqueólogo, etnógrafo y lingüista, Samuel A. Lafone Quevedo (1835-1920). En un esfuerzo para reivindicar su valor de contenido indígena, tiende a aceptarla indiscutiblemente como un repositorio del auténtico pensamiento prehispánico. La despoja de cualquier retórica histórica y la identifica como valor de profundo conocimiento de la sociedad andina.

Otros han tratado de situar la *Relación* dentro de un marco intelectual en el Perú, de los primeros años del siglo diecisiete. Franklin Pease (1965) subrayó las similitudes asombrosas entre sus parlamentos y los textos bíblicos, así como algunos paralelismos con ciertos documentos coloniales: el lema apostólico del Perú encontrado en otras fuentes de ese mismo periodo. Se refiere al tema de la pro evangelización del apóstol Tunapa.

En un intento de situarla en un contexto de unidad literaria, Luis Millones (1979: 128), identificó el principal motivo del autor: “*la historia como moral*”. El argumento central radica entre la moralidad y el éxito, o deshonor y catástrofe personal de cada soberano Inca. En esta correlación juega un papel primordial el culto al Supremo Hacedor o a las endemoniadas huacas. Existe un doble afán para dejar constancia de que su familia estuvo involucrada en los momentos críticos del pasado incaico y para integrar la América indígena en el patrón universal de la historia occidental. Este estudio ha sido el pionero para que otros críticos hayan explorados más a fondo la conexión entre la obra y los temas coloniales.

Frank Salomón (1982) enfatiza una crítica imperativa en la que la *Relación* tiene que ser leída dentro de una estructura de polémica colonial. Para él (17) Santa Cruz Pachacuti no era un rebelde contra el estado secular. Pero expresaba una intención controversial guiada en otra dirección: “*he wishes to vindicate the standing of Andeans as Catholics. He vindicates Andean “vertical” discourses (between humans and supernaturals), by framing it in a historia-like retelling of American myth, whose chronological, and causal freight so palpably parallels Old World sacred history, that I can serve as a higher-order bringing construct. The mere existence of such a construct achieves the author’s polemical purpose.*” Concentra la doble dimensión de la obra cultural dentro de la síntesis narrativa del dominio ritual y religioso. Sintió que el cronista para describir su devoción implicaba su necesidad de reportar dos diferencias cualitativas, la humana y la extrahumana, sin subordinar la una a la otra porque entendió que este era el caso del dogma europeo y andino. Estaba consciente de que en ambos casos el autor relató el diálogo fervoroso entre el ser humano y el divino, porque esperaba

una respuesta extranatural. Lo que no pudo conectar Salomón fue el lema de las oraciones en quechua, porque Santa Cruz Pachacuti creó la ilusión de un discurso místico pro cristiano indígena.

Aportaron una importante contribución con su estudio etnohistórico y etnolingüístico Pierre Duviols y César Itier en 1993, para comprender mejor el tema central de la *Relación*. Trataron de situarla en un marco histórico, con el propósito de respetar la palabra del autor. Duviols (22) argumenta que su estructura cronológica e ideológica correspondía a una visión teológica de los siglos dieciséis y diecisiete en América. Ingeniosamente incorporó la historia del Perú dentro de la cristiana del mundo. Tom R. Zuidema (1997), y otros críticos manifiestan que el énfasis en dilucidar el contexto colonial de la *Relación* es una medida valiosa y necesaria para una aceptación que no es necesaria de este documento como depositario de ideas del pasado andino. Sin embargo, falló en subrayar su contenido occidental y pasó por alto la continuidad entre el tema del autor y el pasado autóctono. En un reciente debate entre los dos, Zuidema (1997) recalcó la importancia de reconocer sus referentes prehispánicos.

Las diferentes opiniones, de historiadores, eruditos, críticos e investigadores, demuestran que progresivamente la *Relación* ha evolucionado desde una curiosidad exótica a una considerable corriente dominante dentro de la crítica literaria actual. Las nuevas ediciones de 1992, 1993 y 1995 son indicios de esta tendencia, como los debates públicos de Duviols y Zuidema. (1997) Esto significa que es el comienzo del respeto que se merece y de un mejor aprecio del ambiente histórico e intelectual de su procedencia.

Mi objetivo será, a pesar de que la *Relación*, contiene 43 folios, dividirla en cuatro grandes partes. **I.** La edad del Purunpacha. **II.** La historia de los Incas desde los comienzos hasta la llegada de los españoles. **III.** El triunfo de la conquista, y la entrada al Cuzco. **IV.** El autor y su obra. Ofreceré evidencias de los mitos y las leyendas de la tradición oral; de los cuentos y las fábulas que los nativos muchas veces creían que eran historias verdaderas; de los relatos que se referían al ordenamiento del mundo y del hombre y que los naturales no ponían en duda; de los hechos históricos y ficticios que

eran producto de la influencia de la conquista y de la fe católica española transmitida por la escritura en los siglos dieciséis y los primeros años del diecisiete.

PRIMERA PARTE

1. Edad del Purunpacha

La *Relación* encierra una riquísima información sobre las leyendas del origen del hombre indígena en la ideología andina. Sobre una época mitológica anterior al tiempo de los Incas, donde todas las naciones del Tahuantinsuyu habían tenido un comienzo. Para Santa Cruz Pachacuti era importante esta noción de principio para anotar la existencia de la oscuridad y la ignorancia, porque esta edad de tinieblas va a terminar con la llegada de los soberanos del Imperio. Ellos son los que van a imponer el orden y la civilización con la ayuda divina del bordón que heredaran de Tunapa. Quiere mostrar cómo la Providencia, desde el “*purunpacha*”, suscita unos acontecimientos cuyas consecuencias van preparando gradualmente a los peruanos para que acojan el Evangelio.

Afirma Lionel Vallée (1976) que en la cultura andina “*el principio, el comienzo, no es un punto de partida; es un tiempo y espacio porque poseía esencia*”. En este contexto, para el cronista este lapso es antes de la luz, donde no se conocía la lumbre. El principio es también un espacio, el fondo del lago Titicaca, la gruta de Pacarec Tampu, (f. 8v), un recinto negro y profundo. En esa era y en ese lugar la población vivía en la barbarie sin orden, en “*behetría*”,²¹ porque elegían para su líder a alguien que no era de descendencia noble. Pedro Pizarro ([1570] 1978: 45), por ejemplo, decía que antes de que los Incas impusieran orden “*hera todo behetrías, aunque auía algunos señores que tenían sujetos algunos pueblos pequeños cercanos a ellos, y éstos heran pocos; y así en las behetrías trayan guerras unos con otros.*”

Para Santa Cruz Pachacuti, este principio era el “*Purunpacha*”, de personas bárbaras, salvajes, ásperas, violentas, rudas e ignorantes. Es decir, un lapso en un ámbito yermo, despoblado, inculto e incivilizado, que existía rudimentariamente en las tinieblas. Un sitio donde nada imperaba que valiera la pena. El Inca Garcilaso ([1609]1976: 37), por medio de un tío materno, había escuchado unas historias en que en esa edad muy antigua toda la región del Imperio había sido grandes montes y breñales, y los moradores

se comportaban como fieras y animales brutos en cuevas, sin religión ni ley. Esa gente no entendía la razón y vivía en el caos, en espera de que a este lugar los ayllus o naciones incaicas las invadieran, para reformar y reintroducir el orden. Se sobreentiende que en este mismo tiempo y espacio de “*behetría*” regían de manera concomitante las futuras naciones andinas situadas al otro lado del Potosí, al norte del Lago Titicaca. Lionel Vallée (1976) opina que el nuevo orden que la historia andina va a empecinarse en establecer no logrará jamás borrar la “*behetría*”, ésta representará sin cesar el elemento antagónico del orden ideal.

La definición de Ludovico Bertonio ([1612] 1984: 178) del “*Purunpacha*” concuerda con la de Santa Cruz Pachacuti. Está relacionado con el topónimo de “*Puruma*” o periodo de oscuridad: “*Puruma, vel Cama pacha: Tiempo antiquissimo, quanto no auia sol, según imaginauan los indios, ni muchas cosas de las que ay agora.*” Marco Jiménez de la Espada dice que “*purun*” significa desierto, sin poblar, y “*pacha*”, se refiere al tiempo, lugar o espacio. Se podría traducir como <<*tiempo despoblado*>>, cuando aún no existía la gente. Para traducir estos términos “*quichuas*”, recurrió al Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú, llamada “*Lengua Quechua o del Inca del Jesuita Diego Gonçalez Holguín (Lima, 1608)*”.

Escribió Santa Cruz Pachacuti, que estos relatos falsos o imaginarios los había escuchado desde muy pequeño. Cuentos que posiblemente, por un lado, se los contaban los mayores a los niños para entretenerlos, y, por otro lado, en forma de fábula para relacionarlos con aquella época de caos y desorden, que había imperado antes de que fueran civilizados y traídos al orden: “*siendo niño notiçias antiquísimos y las historias, barbarismos y <<fábulas>> del tiempo de las gentilidades que como se sigue, que entre los naturales a los cosas de los tiempos passados siempre los suelen hablar, etc.*” (f.3) Esta es la época en que existía el caos social, político y religioso. Lionel Vallée (1976) asevera que las fuerzas que imperan sobre este desorden no son de aquellas dominables por los seres humanos; éstas proceden de un poder colectivo, de los fantasmas o monstruos antropomórficos que poblaban todos los lugares y cuyas obras

consistían en subyugar y dispersar a las familias, transformando cada momento de la vida social en una experiencia de sufrimiento y terror.

El cronista explica que estas historietas les fueron transmitidas a sus antepasados a través de generaciones, por la tradición oral andina. Ellos le relataban que las tribus salvajes, filisteas, llegaron desde muy lejos a poblar y a tiranizar lo que eventualmente llegó a ser el Tahuantinsuyo: “*en tiempo de **purun pacha** todas las naciones de **Tauantinsuyo** benieron de hazia arriba de **Potosí** tres o quatro exército en forma de guerra y assí los venieron poblando, tomando los lugares, quidándose cada uno de las compañías en los lugares baldíos.*” (f.3) Ubica el lugar de origen de los indígenas, al norte de Potosí. Explica que llegaron unos individuos bravucones en pos de guerra despojando a sus legítimos dueños por la fuerza. De acuerdo al mismo diccionario de González Holguín ([1608] 1952), “*Tauantin*”, significa cuatro “*suyu*”, o expresión ritual del espacio sociopolítico, del Imperio incaico que se dividía en cuatro grandes regiones: Antisuyo, Collasuyo, Contisuyo y Chinchasuyo.

Para Santa Cruz Pachacuti: “*A este tiempo se llaman **ccallac pacha** <<tuta>> o **tutayac pacha** y como cada uno cogieron lugares baldíos para sus beviendas y moradas, esto se llaman **purun pacharac captin** este tiempo.*” Este lapso es lo que llamaba mítico, o mejor dicho, éxodo de gentes extrañas que inmigraron para establecerse en predios que no les pertenecían. Marcos Jiménez de la Espada, basándose en el diccionario de González Holguín (1608), escribe que “*Ccallacpacha se relaciona con el tiempo del comienzo o primeros tiempos*”. “*Tutayan*”, equivale a ponerse el sol, anochecer. “*Tutapaccuni*”, significa madrugar antes del día. Ana Sánchez no está de acuerdo con él porque no entiende el sentido de su comentario. En el original se lee perfectamente “*tutayacpacha*” que traduce como época legendaria, o de amanecer. “*Tuta*” quiere decir noche, y “*Purunpacha raccaptin*” significa el período de pueblos despoblados.

Explica el cronista que existió una edad de oro, donde hubo paz por un tiempo, pero después se desataron guerras y discordias, porque estos pobladores bárbaros y ambiciosos se habían multiplicado, de tal forma que no cabían en el territorio donde vivían, y por este motivo se mataban los unos a los otros:

“Passaron muchísimos años y al cabo, después de aber estado ya poblados, abía gran falta de tierras y lugares, y como no abían <<tierras>>, cada dia abían guerras y discordias que todos en general se ocupavan en hazer fortalezas y assi cada día (f.3) an abido encuentros y batallas sin aber la paz en este tiempo, de tantos combates y guerras injustos, que los unos y los otros estavan jamás seguros, sin alcanzar quietud.” (f.3v)

Quería dejar sentado que esta época era todavía un “*purun*”, es decir, adusta, bárbara, en sentido cultural y moral, pero ya no por mucho tiempo, porque la llegada de los Incas estaba muy próxima.

Santa Cruz Pachacuti narra que debido a las discordias y guerras de esta gente endemoniada en la era aún de “*Purunpacha*” surgieron los demonios como un castigo y andaban por todas partes estos “*hapiñuñu*”, que eran la encarnación de lo malévolamente antropomórfico, y que se metamorfoseaban en seres humanos o en animales para apoderarse de los que caían en sus engaños. Estos “*hapiñuñu*”, también se “enseñorearon” de la tierra y la estaban poblando: “*Porque antiguamente, en tiempo de **purun pacha**, dicen que los **hapiñuños** andavan bissiblemente en toda esta tierra que no abían seguridad del andar en anocheciendo, porque a los hombres y mugeres y muchachos y criaturas los llevaban arrebatándoles como tiranos infernales y enemigos capitales del género humano etc.*” (f. 3v.) Las equipara con las “*huacas*” o, esencialmente, con los lugares de origen o Pacarinas. Su multiplicidad pertenecía a todas las naciones, ayllus y mitades.

La redención de esta edad de oscuridad, de dominio del mal, iba a llegar cuando se cumpliera la promesa del hijo de Dios, nuestro Señor Jesucristo, quien, por ser más poderoso que los “*hapiñuño*”, los iba a desterrar de la tierra prometida para los Inca: “*Y por entonçes, a media noche, oyieron que los “**hapiñuño**” se desapareçieron dando temerarios quejas, deziendo:<<vençidos somos, vençidos somos, jay, que pierdo mis tierras!>>. A esto se entiende que los demonios fueron vençidos por **Xesusxpo** Nuestro Señor quando en la cruz en el monte calbario. Estaba preparando el terreno para el primogénito de Apo Tampo, el que iba a heredar el bordón del santo Apóstol Tunapa. Él*

iba a poner orden, y leyes y castigar a todos los que se dedicaran a adorar a las “*huacas*” o *demonios* que poblasen su Imperio.

Santa Cruz Pachacuti, sin lugar a dudas, hombre del siglo diecisiete, revela claramente el fuerte impacto de dos centurias de la catequesis de la Iglesia Católica. Su obra es vivo ejemplo de lo que estaba sucediendo en el Perú desde la época inmediatamente y posterior a la conquista. Era un proceso en plena marcha a comienzos del siglo diecisiete en el terreno de la integración de la civilización hispano-andina como producto de ese mestizaje cultural y religioso se expresa claramente al integrar los elementos andinos tradicionales enraizados en el recuerdo de la fábula prehispánica con el mito de la evolución cristiana occidental para referirse al origen del hombre americano de la edad del “*purunpacha*”.

SEGUNDA PARTE

1. La historia de los Incas

Siguiendo el hilo temático del mestizaje cultural de la primera parte, la justificación mítica, legendaria e histórica del origen del mundo y del hombre continúa en las leyendas de la estirpe de los Incas del Cuzco y de sus alrededores. Es interesante analizar la versión de Santa Cruz Pachacuti. En su relato alcanzan a reinar doce reyes,²² aunque su lista equivocadamente numera sólo once, dedicando su mayor espacio a los cuatro últimos, a partir de la guerra con los Chancas. La historia del Imperio está narrada a manera de las biografías de los gobernantes, donde la suerte de sus dominios se mantiene ligada a sus conductas personales. Santa Cruz Pachacuti estructura su pasado prehispánico basándolo en la misión de los Andes del Santo Tunapa. Según su propia creencia, cada gobernante inca que siguiera la doctrina de este apóstol y promoviera un tipo de cristiandad primitiva, prosperaría, mientras quienes no la practicaran y cayeran en el pecado de adorar a las endemoniadas “*wak’akuna*”, o quienes no condenaran a sus súbditos por estos ritos paganos, verían como sucumbiría su reinado en el desastre.

Luis Millones (1979) comenta que esta historia está enlazada de acuerdo a la escala axiológica del cronista. Un ejemplo de ello son las imágenes bíblicas que se relacionan con la partida del primer Inca Manco Cápac y sus hermanos en busca de la

“*tierra prometida*”, y la larga marcha que se vieron obligados a realizar hasta llegar a Cuzco. Ana Sánchez (1992: 162) expresa que esta peregrinación trae un eco lejano de la marcha por el desierto del pueblo judío. De este bagaje cultural andino y occidental, Manco Cápac emerge como el fundador del Cuzco de los ayllus o grupos de varias familias nucleares y sacarinas, o del lugar de su procedencia.²³

a. Apo Manco Cápac I, 1º Inca

La llegada al Cuzco de Manco Cápac I,²⁴ el fundador de la confederación incaica, implica la unión entre la mitología y la historia.²⁵ Para Santa Cruz Pachacuti, todo pueblo que conservaba cuentos y epopeyas encubría una realidad sobre sus orígenes lejanos y olvidados. Existen varias fábulas de su linaje y de sus hermanos. Según Inca Garcilaso([1609] 1976), Manco Cápac y Mama Ocllo, su hermana y mujer, aparecieron como la pareja divina, salidos del lago Titicaca.²⁶ Se dirigieron al norte para hallar el valle “*escogido*”. Al llegar al cerro Huanacauri, cerca del Cuzco, su vara mágica se hundió en el suelo. Era la señal esperada, y allí fundarían el Estado. Con esta pareja de héroes civilizadores vino el orden, la cultura y las artes. Era el mismo Sol el que infundía calor y poder a sus hijos.²⁷

Santa Cruz Pachacuti se aparta de estas fábulas y da una versión diferente a esta pareja legendaria. Enlaza la tradición oral andina con la fe cristiana de los conquistadores al relatar el origen de los Incas. Recibió por boca de su padre, don Diego Felipe, a quién le fue transmitido por sus antepasados el nexo milagroso y divino que unía al curaca Apo Tampo, al Apóstol Tunapa y a su palo o bordón. Este sinchi fue el único que acogió con bondad a este peregrino que había llegado a tierras americanas, o más preciso al Collao, a predicar el evangelio católico. El proyecto fue truncado por las hostilidades de indígenas ateos: “*Y por dicho Apo Tampo los oyieron con atención rezebiéndole el dicho palo de su mano, de modo que en un palo los rezebieron lo que les predicava señalándoles y rayándoles cada capítulo de los rrazones. Los viejos modernos del tiempo de mi padre don Diego Felipe suelen decir... que es público notario entre los viejos...*” (f. 4r.) El apóstol anduvo recorriendo diferentes lugares del Collasuyu, entre curacas o guacas que lo aceptaron o rechazaron. Apo Tampo, finalmente, fue el elegido

como su peregrino. Su estirpe iba a tener un linaje noble e iban a ser los fundadores del Tahuantinsuyu. Su primogénito era el que iba a asumir el mando por ser el depositario de su palo o bordón milagroso que después de su nacimiento se convirtió en el “*tupayauri*”, cetro real.

El cronista ha resumido en dos personajes una serie de conceptos vinculados con el proceso de fundación del Tahuantinsuyu. Esta “*humanización*” de conceptos le permitía ubicarlos dentro del argumento presentado por su relato. *Apotampo o Pacaritambo*,²⁸ de lugar sagrado de origen, se transformó en el curaca piadoso, que recogió la misión civilizadora de Tonapa, para proyectarla en sus seis u ocho hijos con la *Mama Pacha*, que de diosa tierra, o mejor dicho de “*madre-tierra-magia*”²⁹ pasa a ser la progenitora de los que van a organizar el Imperio Incaico.

1. Peregrinación de Manco Cápac I y sus hermanos

En la Relación, Manco Cápac, el primogénito de Apo Tambo y Pacha Mama Achi, a consecuencia de este frustrado intento de evangelización, heredó el bordón de Tonapa, convertido milagrosamente en “*topayauri*” de <<*oro fino*>>, después de su nacimiento. Después de la muerte de sus padres, él y sus siete hermanos acompañados por este cetro mágico con poderes prodigiosos que iba a protegerlos en el recorrido, decidieron partir para realizar “*nuevas conquistas*”. Estaba consciente que por ser hijo del elegido del Apóstol, tendría que seguir la misión iniciada por éste y mantener el orden social, religioso y político de las tierras que iba a gobernar. Su misión en esta larga peregrinación comenzó con buenos augurios. El arco iris, representaba una buena señal de lo que sería el futuro de su imperio. Según Pierre Duviols (1993:84), la influencia europea en el texto de Santa Cruz Pachacuti es muy evidente en esta historia del “*arco iris*”, porque alude a la historia de Noé.

El largo camino no le iba a ser fácil, porque tenía que enfrentarse con fuerzas malignas, como la guaca del pueblo de Sañuc que había hechizado a dos de sus hermanos. Pero la influencia maléfica no podrá contra el poder milagroso del “*tupayauri*”,³⁰ que también tiene ecos bíblicos. En este encuentro, Santa Cruz Pachacuti, alude al incesto. Narra que la deidad contó a Manco Cápac el pecado

cometido por ellos: “*Andad que abéis alacansado gran fortuna, que a este su ermano y ermana lo quiero gozar porque pecaron gravemente <pecado carnal>, y así combien que esté lugar donde estuviere yo, el cual se llamaría Pituçiray, Sausiray.*” (f. 7v.). Estaba preparando el terreno para explicar más delante la razón que tuvieron para casarse Manco Cápac y su hermana Mama Ocllo. Deseaba confesar el delito cometido porque todo el que pecara iba a parar en los mismos infiernos. González Holguín ([1608]1952) dice que “*Pituçiray*”, significa estar juntos, apegados uno a otro. “*Pituçiray, y Sausiray*” refieren al acto del coito.³¹ Según Duviols (1993), es interesante que el cronista haga hincapié en la prohibición del incesto. Concuere con el tema de las autoridades eclesiásticas del tiempo de la colonia que inculcaban a la población andina respeto para los requerimientos de los matrimonios canónicos que prohibían uniones de consanguinidad.³²

Relata Santa Cruz Pachacuti que después de la triste experiencia de perder a sus hermanos, prosiguió su marcha con el milagroso “*tapayauri*”. Pasó por muchos lugares, destruyendo a los curacas Pinahua y Tocay Cápac. Según Guaman Poma ([1613] 1980: 80-89), ellos fueron los primeros hijos del Sol que salieron de Tampu Toco. Manco Cápac, después de estacionarse en algunos lugares por mucho tiempo, por fin llegó al Coricancha donde halló el lugar apropiado para establecerse. Aquí encontró dos manantiales el *Hurin Chacan* y *Hanan Chacan*, que los nativos de este lugar, los *Alcay Uicças*, *Cullin Chimas* y *Cayao Cachis*, les llamaban *Kuzco, casa o rumi*. Este sitio se llamó después *Cuzcopampay*. Los Incas lo “*intitularon Cuzco Capac o Cuzco Ynca*”. La llegada al Cuzco fue la última etapa de peregrinación, no sin antes castigar por su paso a los pueblos que también estaban regidos por curacas idólatras de “*guacas*”. Deseaba dejar en claro que la derrota de sus jefes y la destrucción de sus santuarios fue la única manera de comenzar el proceso civilizador. Sobre las ruinas de estas “*guacas*” recién destruidas hizo construir un “*templo*” en honor a sus padres, en el que aparecieron dos árboles de oro y plata: “*Apo Tampo y Mama Achi Machi*”. (f. 8v.)³³ Ellos simbolizaban el punto de donde arrancaba la descendencia que gobernaría el mundo andino. Para Luis

Millones (1979) la información que presenta justifica a los invasores y se ajusta a sus fines moralizadores.

2. Ritos institucionalizados por Manco Cápac I

A Manco Cápac como primer Inca, Santa Cruz Pachacuti le atribuye el conjunto de ceremonias institucionalizadas que luego fueron características del Tahuantinsuyu.

Quicuchicu

El cronista le adjudica haber establecido el corte de pelo o “*quicuchicu*”, rito familiar por el que un niño era aceptado por su comunidad. Waldemar Espinoza Soriano (1987: 277-281) escribe que la etnia Inca, para demostrar su altísima alcurnia y prosapia, figuraba el de *trasquilarse* el cabello, atusándolo o cortándolo hasta dejarlo con la altura máxima de 2 a 3 centímetros, dando a la distancia, la impresión de no tener pelo en la cabeza. Así mismo, se deformaba el cráneo en forma tubular erecta. Todo lo cual cumplía una finalidad concreta de notar nobleza, rango, distinción, diferenciación y aire de mando y superioridad sobre los demás.

Guarachicu

Una de las ceremonias más importante desde el punto de vista de la elite, que se le atribuyó a Manco Cápac, fue el “*guarachicu*”, o rito de pasaje, por el que un adolescente alcanzaba la edad adulta. De acuerdo a la versión de Santa Cruz Pachacuti, los jóvenes tenían que ascender al cerro de Guanacaure,³⁴ situado en las inmediaciones de Cuzco, y capturar con sus manos algunos de los animales silvestres que los mayores habían colocado en su cima. De tal forma se ponía a prueba no sólo la rapidez y fortaleza del muchacho, sino también, su valor y habilidad para capturar la pieza que debían llevar de regreso. La empresa podía aumentar sus riesgos de acuerdo al animal elegido, desde culebras hasta vicuñas, pasando por sapos y colibríes: “*Y más les abían puesto en el dicho çerro suri ybicuña y a luycho... añatuya, culebras y çapos etc.*” (f.30) Concluida la prueba, se adornaba a los vencedores y se vestía con calzones negros a los que habían llevado la peor parte.

La costumbre de festejar este mismo rito lo encontramos después de varios siglos de la muerte de Manco Cápac pero con toques de la religión católica. Manco Inca II,

alrededor de 1536, todavía hacía grandes fiestas para celebrarlo. Según su hijo Titu Cusi Yupanqui (18), ellos le llamaban “*vacaroc*” donde los jóvenes “*se horadava las orejas y trasquilar (el cabello)*”. Esta fiesta era una de las celebraciones mayores del año. Ellos se cambiaban de nombre como lo hacían los cristianos cuando se confirmaban en el “*cerro que se llama Anauarque a donde se hazia la çerimonia*”. De acuerdo a Waldemar Espinoza Soriano (1987), a esta ceremonia de transición o de madurez, el *huarachico* o *harachicuy*, no se escapaba ni el mismísimo sucesor del trono.

Pacarinas y apachetas

Atribuyó Santa Cruz Pachacuti a Manco Cápac también otras dos ceremonias, el culto a las “*pacarinas y a las apachetas*” como medidas de buen gobierno para diferenciar, distinguir y controlar mejor a los diversos grupos étnicos. (ff. 9-9v.) Pero le recriminaba como descuido de su parte, porque encontraba ambas costumbres abominables. Consideraba que éstas eran el punto de partida para la progresiva degeneración del reino, de los futuros Incas y sus súbditos, porque se iban a convertir en una multiplicidad de dioses despreciables. Las “*paracarinas eran lagunas manantiales, peñas vivas y quebradas*”, que los indios escogían como lugar de origen para diferenciarse los unos a los otros. En las creencias populares era el espacio de origen de un grupo o de la comunidad; en ellas la tradición situaba el lugar donde surgieron los ancestros del interior de la tierra. Las apachetas eran “*montones de piedras*” que representaban a los dioses de cada lugar. Los indígenas tenían la costumbre de colocarlas en determinados lugares en señal de reverencia a su deidad. Cada viajero que se encontrara con ellos debía pronunciar una invocación y agregar una piedra.

Según el cronista, después de un largo reinado, este Inca murió, y este suceso marcó el punto de partida de un largo período de decadencia iniciado por su hijo Sinchi Roca que se iba a extender hasta el gobierno de su bisnieto, Mayta Cápac.

b. Sinchi Roca Ynga, 2º Inca

Santa Cruz Pachacuti dice que Sinchi Roca,³⁵ su hijo legítimo que tuvo con su esposa y hermana, la Mama Ocllo, heredó el reino. En oposición a la prosperidad y ejemplar orden moral que presidió al reinado de su padre, éste por su carácter débil y

poca disposición para las conquistas causó muchos sufrimientos a la población. Por sus costumbres lujuriosas se dedicaba a idolatrías de amuletos, como los “*chotarpo y uanarpo*” (f.11v) que, según Ana Sánchez (1992: 197), alude al *chuparco*, el macho para “*la fornicación, y el huanarpo, la hembra*”. Era torpe e idólatra y amigo de permitir que muchas guacas vivieran en su Imperio, que en tiempos de su padre a todas ellas las había desaparecido: “*Y desde entonces dicen que en los serros y manantiales parecieron muchos guacas y ydólatras sinbergüença. Al fin en todos los lugares no cupieron guacas.* (f.11v) Era sacrílego porque fomentaba el sacrificio de animales y humanos para rendirles pleitesía: “*En este tiempo los abía comenzado sacrificar con sangre humana y con corderos blancos y conjeos cocas y mullos,³⁶ y con çebo y sanco*”. (f.11v)

En el pasaje mencionado, el cronista contrapone la devoción religiosa y noble del padre contra el hijo. El progenitor que inauguró el culto al Supremo Hacedor, había sacrificado a uno de sus propios vástagos, cortándole la cabeza y haciendo caer sangre en el fuego “*para que el himno llegara Hacedor del cielo y la tierra*” en el Coricancha. Esta imagen alude al Antiguo Testamento y la obediencia de Abraham por estar dispuesto a sacrificar a Isaac. Pero en la ofrenda de Abraham un cordero milagrosamente substituyó a su hijo y en el caso del Inca, el ritual se llevó a cabo, y la comunicación con el “*Hacedor*” no se llegó a realizar. Su reinado terminó con su muerte y el heredero fue Inca Lluque Yupanqui.

c. Inga Lluque Yupanqui, 3° Inca

Este tercer Inca, Lluque Yupanqui,³⁷ nieto de Manco Cápac, restauró un poco el orden del caos en que el Imperio había caído en el reinado de su padre. Prohibió “*las fornicaciones y las borracheras*” y fue un gran trabajador de las “*chácaras*”, como su abuelo. En otra parte de la obra, el autor habló del “*guarachicuy*”, que, según González Holguín ([1608]1952), significaba borracheras. Impuso un estilo nuevo de corte de pelo: “*Y dicen que también los hordenó que todos los hombres de su señorío los pelasen las barbas y que fuesen como él lampiños*”³⁸ (ff. 11v.-12). Había impuesto la costumbre entre sus súbditos de abstinencia por ser él abstemio, ascético y “*gran ayunador*”. (f. 12r.) No se casó hasta que estuvo bien anciano. Mandó edificar diferentes casas para las

“acllas” o doncellas que iban a servir al “*Hacedor*”. En la descripción que hace el cronista existe un paralelismo con los conventos, los templos y la pureza y la hermosura que se describía en la literatura clásica y la religión católica de estos lugares y de las vírgenes:

“...abía mandado hazer cassas para las acllas que son quatro maneras: yuruc accla, uayrur accla, paco accla, yana accla. A éstas dicen las señalaron a cada uno de las quatro cassas, al uno primero para el Hacedor llamado Uiracochan Pacha Yachachi, a los uayur acllas paras sus doncellas, y a los paco acllas para las mugeres de apo curacas, y a los yana acllas para los indios comunes.” (f.12r)

Muy viejo engendró a su único descendiente en una mujer llamada Mama Tancar Ryyachi Chimpa Urma Cuca, que era hija de un curaca del pueblo de Tancar. Según María Rostworowski (2001: 65), este hecho muestra la importancia que daban los primeros Incas a las alianzas matrimoniales. Era una forma de asegurarse una ayuda basada sobre el parentesco, a la vez que adquirirían un mayor número de confederados.

d. Mayta Cápac Ynga, 4º Inca

Mayta Cápac³⁹ no figura en la *Relación* como el cuarto Inca, en la lista de los gobernante que aparecieron en otros cronistas, como Sarmiento de Gamboa, a pesar de que Santa Cruz Pachacuti narra extensamente sus hazañas. Para una mejor lectura los he enumerado de acuerdo a la lista tradicional. Pierre Duviols: (1993: 200) explica que en la nota al margen de AIII, se especifica que se llamó así porque: “*Este Mayta Capac se llamose porque siempre solía decir siendo niño: ¿maytac ccapac? como si dixesse <<Creador Señor, ¿adónde estás?>>. Y siempre hacía estad consideraciones con deseo de conocer al Criador*”. El cronista cuenta que nació cuando su padre estaba ya muy anciano. Le adjudicó una leyenda excepcional que lo distinguió de sus antepasados al momento de su nacimiento y de su niñez. Era el niño prodigio de la historia incaica con poderes adivinatorios: nació con dientes, habló en el vientre de su madre, combatió y destruyó enemigos y bestias:

“Y dicen que estando en el vientre de su madre le abía llorado muchas bezes. A este dizen que dentro de pocos meçes començó a hablar. Y más dicen que, siendo niño de diez años, los bencía a sus enemigos peleando valerosamente.” (f.12)

Lo equipara por su resistencia física, ánimo y valentía con el más célebre de los héroes de la mitología griega y romana, Hércules.⁴⁰

Era muy erudito y gran precursor de la ciencia y religión: *“un gran sabio, que había conocido las medicinas, así como todos los venideros tiempos y futuros”*. (f. 14v.) Le agregó el don de la aureola de ser el restaurador de la fe de Viracocha Pacha Yacáchic, porque los súbditos del Imperio se habían apartado después de la muerte de su bisabuelo, Manco Cápac. La llegada de esta “Providencia divina” es concebida con una serie de señales que anticipaban el augurio de buena fortuna y gran prosperidad para su Imperio. La agenda cristiana de Santa Cruz Pachacuti lo llevó a sistematizar la realidad de aquel Dios, pronosticando la venida de los santos evangelios de los futuros conquistadores, que sería de gran provecho para sus descendientes: *“¡bienaventurados los criaturas racionales que en los tiempos futuros la fiesta eterna alcanzaren y conçieren y supieren el nombre del Hacedor¡* (f.14) También auguró que la paz y progreso sólo reinarían hasta el siglo dieciséis con el segundo Manco Inca; después, habría destrucción total y mucho derrame de sangre, a causa de la guerra fratricida entre hermanos. (f. 12v.)

Como su bisabuelo, este Inca fue un tenaz perseguidor de las guacas que tanto mal habían causado al reino. Estas divinidades eran el desequilibrio del favor divino y por eso las destruyó. Por su carácter sagaz e intrépido, les tendió una celada en el Cuzco. Organizó una fiesta donde todas ellas estaban convidadas, y allí se mofó de los *“muchadores”*. Impuso leyes y códigos morales por las cuales todos se tenían que regir. Fue gran enemigo de ídolos, y hechiceros, a los que mandaba a castigar por ser delincuentes comunes (f. 13): *“y luego a los que cometían desacatos a él y a sus padres y madres y a los adulteros y mintirossos y a los que cometían fornicación y a los que cometían con los animales, y a los sodomas y a los ladrones y saltiadores y matadores, y a los rebeldes, y a los borrachos y haraganes y a los deslenguados, y a los **uiças**”*.⁴¹

1. Coricancha y altar mayor

A Mayta Cápac, Santa Cruz Pachacuti le adjudicó la renovación de aquel disco que había puesto su bisabuelo en el Coricancha⁴² con un altar mayor que el mismo dibujó. En el folio 8 verso de la *Relación* identificó a esta “*plancha de oro*” sin adornos, llana como símbolo del “Hacedor” que Manco Cápac, el primer Inca, la había mandado hacer, utilizando a los mejores plateros del imperio. Otra vez en el folio trece, advierte, que le ha dado una nueva configuración. Va a poner una explicación para que veamos: “*que allá detrás los pondré para que los vea...*” (f. 13), los objetos que le ha adherido este soberano, y que no están especificados. Muestra un dibujo cosmológico que llena las dos terceras partes inferiores de este folio.

La re configuración de esta “*plancha de oro*”, como símbolo de su fe monoteísta al “Hacedor”, está muy clara. Estos epítetos al Viracocha se ejemplifican con representaciones de elementos de la creación que están colocados sobre las otras cosas y frases quechuas o inscripciones que él mismo añade como comentario alrededor de la elipse: “(a) *Uiracochan pachayachachippa unanchan o ticci capacpa unanachan o ttonapa pachacayocpa unancha / (b) cay cari cachon cay uarmi cachon nispa unanchan / (c) payta yuyarina / (d) intip intin ticcimoyo camac.*”⁴³ Hace hincapié en que “el verdadero sol del Sol” o “*intip intin ticcimoyo camac*”, es para identificar a Viracocha, el “Hacedor”. Su uso en el Perú colonial para Dios, y Jesucristo, en particular, está muy bien confirmado. El reinado de este Inca tuvo su fin con su muerte. Con la Coya, Mama Tancar Ayyachi procreó algunos hijos, pero de acuerdo al cronista, el reino pasó, por costumbre de mayorazgo, a Cápac Yupanqui.

e. Ynga Cápac Yupanqui, 5° Inca

Al margen de la *Relación* hay una anotación hecha por el tercer amanuense, AIII, que aclara que: “*Este hijo de Mayta Capac se llamó así Capac Yupanqui porque le dixo su padre siendo niño capactatacmi yupangui y así se llamó Capac Yupangui.*”⁴⁴ (Duviols, 1993: 210) Santa Cruz Pachacuti describe su gobierno con ambivalencia porque por un lado hay una sostenida narración de jornadas bélicas para engrandecer el reino y su compromiso con el “Hacedor”. Por otro lado, se ve envuelto en rivalidades

palaciegas, en las cuales hombres y dioses combatían por la supremacía en esta parte de los Andes. Estaba influenciado por los curacas regionales y sumergido en los ritos al culto de guacas: “*muchos curacas y grandes deste reyno, mayores amigos de ydolatras ... an torcido la intención simple de Capac Yupanqui para ydolatrar a los ydolos y guacas*”. (ff. 14r.-14v.) Es identificado como fundador del sacrificio del “*capac [hu]cha*⁴⁵ <*cocuy*>”. (f. 14v.) Celebración ritual donde enterraban a los muchachos sin mancha con oro y plata. Niños perfectos, sin ningún defecto físico, hermosos, escogidos entre la elite. Fue el inventor del “*arpay con sangre humana como con corderos blancos llamados uacarpaña por que con aquello an hecho sus arpamientos y con cuyes o conejo o çebo*”. (f. 14v.)

En la *Relación*, Santa Cruz Pachacuti narra que correspondió a este Inca defenderse de los reinos rivales, cuyos curacas y guacas combatían en contra de su expansión territorial. Un ejemplo es la presencia de la guaca “*Cañacguay Yaurca*” (f. 14v.), la cual representaba el peligro, la tentación para los gobernantes y la prueba contra la entereza y la devoción al Viracocha, el Hacedor. Esta deidad era como el Lucifer de los cristianos, porque era “*feo, de mal olor y cabellos crespos y gruesos*”. (f. 14v.) Oriunda del pueblo de Capacuyo, Condesuyo, era temida y respetada en toda esa región y bastante conocida por el cronista, por ser del Collao. Todo este relato tiene un propósito para el autor, porque quiere dejar sentado que los condesuyos se defendían contra la constante amenaza y el peligro de este ídolo, que no cesó hasta muchos años después, cuando se enfrentó con el noveno Inca, Pachacuti, que la destruyó. Este gobernante como hemos visto, tiene lazos que lo unían a su familia y por este motivo, lo personifica como un héroe que se defiende contra las tentaciones y trampas que le tiende la guaca. Los hizo enfrentarse cuando el Inca Cápac Yupanqui, visitó su santuario y pidió hablar con ella donde la maltrató, echándole en cara sus falsos poderes y la obligó a huir “*dando gritos como truenos y rayos*”, o sea, destellando fuego como el mismísimo demonio. Después de pasar por todas estas pruebas, tal como lo hacían los profetas que seguían la ley de Dios, el Inca le rezaba una oración con devoción al “*poderosso Hacedor de todas las cossas*” (f. 14v.), porque de esta forma hacía temblar de miedo a la

guaca. El peligro contra estas deidades, como “*Cañacguay Yaurica*” no había terminado, porque todavía en su reino se practicaba la costumbre de hacer la “*capacocha cocuy*”. Tuvo un hijo con su mujer Mama Coriillpay Cahua, quien a su muerte asumió el reino.

f. Ynga Roca, 6° Inca

Este sexto Inca, Ynga Roca⁴⁶ heredó de su padre: “*el topa yauri y topa cussi y a ttopa pichuc, llaotto*”. (f. 16v.) Santa Cruz Pachacuti solo lo describe brevemente. Su antipatía por él se discierne al atribuirle cualidades negativas como pendenciero, amigo de bailar, glotón, borracho e idólatra. Durante su gobierno, permitió la hechicería, la nigromancia, y el comienzo de los cantos paganos al “Hacedor”. Por ese motivo su señorío y gobierno no tuvo éxito. Al fin, siendo viejo falleció dejándole como heredero a su primogénito que tuvo con la Coya, Mama Miqay Chimpo.

g. Yabar Uacac Ynga Yupanqui, 7° Inca

El nacimiento de este séptimo Inca⁴⁷ estuvo envuelto en una milagrosa leyenda. Cuenta Santa Cruz Pachacuti que para festejar el acontecimiento su padre hizo una gran fiesta. Toda la plaza, el Coricancha, y las calles estaban llenas con arcos de plumerías de “*camanttira pilco*”. (f. 16v.) Cuando la gente estaba cantando de alegría, el infante empezó a derramar lágrimas de sangre, lo cual espantó a todos. Desde entonces se llamó Yabar Uacac Ingá Yupangui.⁴⁸

El reinado de este gobernante fue muy corto, y Santa Cruz Pachacuti no refiere nada sobre su inclinación religiosa. Lo describe como generoso, amigo de hacer el bien, sabio, justiciero, “*gran franco y liberal*”. (f. 17r.) Fue el primero, que, debido a la situación precaria del imperio, impuso el diezmo para que la población contribuyera a sufragar los gastos de su casa. Construyó las primeras cárceles en las afuera de la ciudad como castigo severo para los delincuentes: “*como al Arauay, Uimpillay, <Sanca> cancha que son cárceles penables y donde se castigavan cruelmente.*” (f. 17v.) Implementó mejor equipo de protección para que sus soldados se protegieran el pecho y la espalda de las flechas y las lanzas de sus enemigos: “*pura puras*” de plata, oro y cobre.

Murió y dejó por sucesor de su reino al hijo primogénito que tuvo con la Coya Mama Chuquichec Yaillpay, natural de Ayamarca, tataranieta de Tocay Capac. Santa

Cruz Pachacuti, como lo explicaré en el capítulo referente al Apóstol Tunapa, tiene interés de enlazar la dinastía de este heredero con la antigua fábula del Collao,⁴⁹ lugar de su origen. Esta leyenda, según el mito de los hermanos Ayar, era distinta a la narrada por los cuzqueños. Junto con Manco y con la Colla, aparecen los sinchis Tocay y Pinahua, que figuran como jefes desde la época más remota.

h. Viracochampa Yncam Yupangui, 8º Inca

Pedro Sarmiento de Gamboa ([1572] 1960) cuenta que el octavo soberano adoptó el nombre de Viracocha,⁵⁰ porque, estando este príncipe en el pueblo de Urco, soñó una noche con el dios Viracocha. A la mañana siguiente reunió a los orejones y les contó lo sucedido. Su gobernador, un tal Hualpa Rimache, le aseguró que era un signo de ventura para él y sus descendientes y lo saludó diciéndole: “*Oh Viracocha Inga*”, apelativo con el cual quedó para siempre. Según el Inca Garcilaso ([1609] 1976), mandó edificar el templo de Ticsi Viracocha, cerca de lo que es hoy en día el pueblo de San Pedro de Cacha. Santa Cruz Pachacuti hace innumerables referencias sobre este templo y su existencia desde la remota y mítica época de lo que llama “Purunpacha”. Establece una simbólica conexión entre el Inca, el héroe cultural Viracocha y Tunapa. El Apóstol (Tunapa) vendría a ser el subconjunto de la fábula de la tradición a Viracocha, el Hacedor.

El cronista narra que el Inca una vez elegido como sucesor de su padre, se casó con Mama Rontocay, natural de Anta. A las ceremonias de la boda y la entrega de la mascapaicha acudieron los jefes y confederados de las naciones vecinas. Uno de éstos fue Chhuchi Cápac de Hatun Collas. Una vez más el autor sigue el hilo conductor de involucrar a los curacas de su región con los principales acontecimientos de los soberanos imperiales. Hace una detallada descripción para recalcar el poder de este gran señor. Llegó rodeado de gran esplendor y acompañado por un numeroso séquito. Traía consigo a su ídolo y guaca en unas andas deslumbrantes de riquezas. En estos despliegues de lujo, el capac de Hatun Colla le decía al soberano cuzqueño en son de burla y desafío: “*cam Cuzco capaca ñuca Colla capaca hupyasu, micussu, rimassu, ama pi rima etc.*”

Ñuca collque tiya cam chuqui tiya, cam uiracocha pachayachi [sic] mucha ñuca inti mucha, etc.”⁵¹

El cronista poco cuenta de este gobernante, pero lo describe afable, manso y cobarde, porque dejó que los ejércitos enemigos avanzaran hasta el corazón de su Imperio. Según su punto de vista, sólo se dedicó a la jardinería, a edificar casas y la fortaleza de Sacssaguaman en la ciudad virreinal. En el relato de Titu Cusi Yupanqui en 1536, el ejército de su padre Manco II le puso un cerco al Cuzco, desde este fuerte donde perdió la vida el conquistador español, Juan Pizarro.

De la Coya, mujer de este Inca, no relata nada. Guaman Poma ([1613] 1960: 137)⁵² asegura que era poco sociable, le gustaba rodearse de enanos y jorobados, quizá por su carácter triste y acongojado. Según Santa Cruz Pachacuti, más tarde, su hijo Inca Pachacuti, noveno gobernante, recogió a toda esta gente en una casa y siempre se ocupaba de ellos. La reina tuvo poca influencia en las decisiones de su marido; por este motivo, le pasó el mando de su ejército y gobierno a su hijo natural, Orcón, quien era soberbio y entregado a los placeres y vicios. Este suceso de elección tiene un sentido emblemático. En las campañas contra los collas, llevó consigo, *“la estatua llamado Guanacaori con intención de que la fortuna de sus antepasados abía de venir en viendo la estatua, por cuya caussa, el dicho Ingá Orcon fue vencido y muerto”*. (f. 18r.) La causa del castigo que recibe es muy transparente. Está de acuerdo a su lema moralista: los que creen en el poder de las guacas versus el poder divino del Hacedor.

Después de la muerte de Orcón, el Inca Viracocha, viejo y enfermo fue, perdonado por su legítimo hijo, quien lo convidó a que se quedara con él.

i. Pachacuti Ynga Yupangui, 9° Inca

Con este noveno Inca, Pachacuti Ynga Yupangui⁵³ el relato de Santa Cruz Pachacuti es mucho más explícito, porque es con quien entronca a su familia. Estaba orgulloso que tuviera su mismo apellido. Con él, es más evidente su plan moralista de la historia de los gobernantes dinásticos, porque relaciona la devoción de cada uno de ellos con sus grandes triunfos; la oscuridad y las desgracias por el pecado al culto a las guacas. Era devoto y mantenía relación de privilegio con el Dios Viracocha, porque lo protegía

contra el acecho de las “wak`akuna”. Fue recipiente de revelaciones y de prodigiosas asistencias de salvar al Cuzco, de manos de sus enemigos, los Chancas. La intervención maravillosa y divina de esta deidad le llegó al momento que parecía que todo estaba perdido. De acuerdo a esta leyenda, se le aparece un mancebo muy hermoso y blanco encima de un cerro, cerca de Lucri, que prometía ayuda en nombre del Hacedor, y lo animaba a seguir combatiendo con la ayuda milagrosa del “*tapayauri*”. (f. 19)

El gobernante que era enemigo de los falsos dioses, los tuvo que combatir, porque acechaban a su Imperio. Pero triunfa porque estaba bendito y protegido. Volvió a reaparecer la guaca de Cañacguay, después de muchos años. Las campañas de conquistas al Condesuyo lo llevaron a esta misma región donde en el pasado este ídolo había tenido que enfrentarse con el cuarto Inca Maita Cápac. Esta vez lo esperaba, convertida en fuego, y obstruía el paso a sus hombres. Sus poderes maléficos le daban la fuerza de metamorfosearse en serpiente y devorar a las desventuradas tropas. Pachacuti Inca no podía hacer nada más que afligirse y rogar al “*Señor del cielo y la tierra*”, que se compadeció de su desgracia. Le envía un águila que la arrebató y la condujo hasta las alturas, para luego dejarla caer, acabando de esta manera con sus malévolas acechanzas.

No era éste el primer enfrentamiento entre Pachacuti y Cañacguay. Tiempo atrás, un indio Cauina, aliado de los Capacuyos e instigado por esta deidad, intentó asesinar al gobernante. Descubierta la intriga, los asoló y marchó contra Apo Lama y Yamqui Lalama, curacas de las dos sayas, o mitades, de los Capacuyos. La amenaza de los Condesuyos no cesó hasta la muerte de una segunda serpiente compañera de Cañacguay, que reventó al trepar a un árbol cuando perseguía a uno de los capitanes andinos. La influencia judeocristiana es muy evidente en estos relatos. Tiene que asociar precisamente a este Inca privilegiado combatiendo a la serpiente, símbolo de maldad y tentación de la Biblia, en la región de su procedencia. Esto concuerda con su relato: sus antepasados fueron los primeros en declararse cristianos. Habían renegado de todo lo que se asociara con Luzbel, el ángel caído en desgracia por rebeldía contra los designios de Dios.

Hay otras historias menos extensas en la *Relación*, pero con el mismo manejo equivalente a combatir contra los caciques y los ídolos guacas, por ejemplo, la conquista de la costa. El Inca, siempre protegido con el “tapayauri” milagroso, partió con sus tropas para el pueblo de la provincia del Chimo, donde halló a Chimo Cápac y a Ouirutome, sinchis de esa provincia de yungas, y una deidad, que les ofrecieron vasallaje. Hizo lo mismo en Cajamarca, Pisac Cápac, curaca de toda esa provincia. Allí encontró a otra guaca con su campana de piedra. De la misma manera, se enfrentó con “*siete guacas y demonios en figura de curacas muy grandes negros y muy feos*” (f. 20r.), en Vilcashuaman, dispuestas a invadir el Cuzco, y reacios a ceder ante la presión de sus amenazas. En castigo por la rebeldía, las apresó y las obligó a realizar trabajos forzados, en Pachacámac y Chincha y seguir con la construcción de Sacssaguaman en el Cuzco, que había comenzado su padre. Le adjudicó Santa Cruz Pachacuti a este Inca, que a esta fortaleza fue el que mayores reformas y ampliaciones le hizo, pero por su dimensión tuvo que haber sido obra de varias generaciones. Esta imponente construcción estaba situada al norte de la ciudad y desde allí se podían ver las plazas, los palacios y los barrios. Después de gobernar por muchos años, “*fallece durmiendo, sin sentir dolor ninguno*”.⁵⁴ (f. 26)

Después de la muerte de este Inca, Santa Cruz Pachacuti va a terminar su historia, con los cuatro últimos de la tradición imperial. Siguiendo el hilo de su relato, en cada uno de sus gobiernos, comienza el Tahuantinsuyu progresivamente a deteriorarse. Lo atribuye directamente a las guacas. Percibimos esta habilidad de intercalar cada uno de los momentos en que aparece la figura superior de Viracocha, con aquellos gobiernos que la historiografía incaica había consagrado como las más importantes: Manco Cápac, Mayta Cápac y Pachauti. Le atribuye oscuridad a otros períodos, especialmente, a los cuatro últimos, por sus debilidades y pecados.

j. Topa Ynga Yupangui, 10° Inca

Este décimo Inca, no fue el elegido por su padre para llevar la mascaipacha. Santa Cruz Pachacuti relata que de acuerdo al orden dinástico fue su hermano mayor, Amaro Topa Yupanqui I al que le tocaba gobernar. La historia es ambigua sobre este

punto. Primero cuenta que este Inca declinó ser el sucesor de su padre, después, que fue rechazado por no ser apto para el puesto. Por este motivo, su hermano menor, el Inca Túpac Yupanqui,⁵⁵ lo reemplazó. Nació cuando su padre estaba de regreso de la conquista del Condesuyo. (f. 23) Su nombre quiere decir “*el que resplandece*”, y se casó con la Coya, Mama Ocllo, aunque, en la *Relación*, con Mama Anaguarque. Otros cronistas narran que esta Coya es su madre. Esto se debe a que varias veces Santa Cruz Pachacuti confunde los nombres del padre y del hijo.

El cronista lo describe (ff. 26v-29) como un gran conquistador, valiente, audaz, eximio, auxiliar y colaborador de la obra de su padre, y gran justiciero. Hay que resaltar, que la agenda del autor era recalcar que la expansión territorial del Imperio de este Inca lo hizo en vida de su progenitor, y había llegado a su fin. Los andinos, estaban listos para recibir a los conquistadores y el dogma católico. Intercala una leyenda donde cuenta que este evento se lo pronosticaron a Pachacuti Inca Yupanqui escogido del Hacedor, en sus últimos días de vida. Al regresar al Cuzco después de sus campañas bélicas, ya viejo, se le presentó el enviado del Señor, con un libro, la Biblia, para anunciárselo.⁵⁶ Este milagroso acontecimiento no se llevó a cabo enseguida, pero pronto se haría realidad. Los españoles y el evangelio llegarían en el momento que más los necesitaban los indígenas, en la guerra fratricida de los dos últimos Incas.

Hizo Santa Cruz Pachacuti un recuento minucioso de las diferentes expediciones y conquistas de ese gobernante; en Huamanga aplastó definitivamente a Urcocolla; a los huancas, otro de sus enemigos y rivales los derrotó en Siquilla Pucara o Tunanmarca. Reafirmó su autoridad en Chinchaycocha, fundando allí el ayllu de Pumpu o Bombón. En Huaylas desmanteló las fortalezas nativas de Chungamarca y Pillaguarmarca. Conquistó Huanuco y fundó el Ayllu de Huánucopampa. Avanzó y visitó Huamachuco y Cajamarca, donde estableció un cuartel general. Después se encaminó a la conquista del área central y nuclear del Imperio Chimor. En esta parte se detiene para contarnos lo trabajoso que era atacar a estos territorios por el inconveniente de los arenales. Usó una táctica muy efectiva: descender la cordillera por las quebradas para sitiar Chan Chan, sobrenombre que le habían dado los indígenas de la serranía al señor Chimu Cápac. (f.

21) Marchó a la conquista de Chachapoyas, Huambos, Tabacosa, Guayacondo o Ayabaca, y Huancabamba. Prosiguió triunfalmente hasta Quito, Cayambe, y el sur del reino Carangue. De estas conquistas del norte regresó al Cuzco, con un increíble botín de piedras, oro, plata, prisioneros de guerras y doncellas quiteñas para el servicio de la Coya.

Después de dos años de descanso enseguida salió otra vez a sofocar rebeliones. Por el norte afianzó la anexión total de la familia de los jíbaros, que no pudo conquistar. No se preocupó más de estas tribus debido a la cultura salvaje o caníbal de sus habitantes. Pasó a Palta, reino al que desbarató en varios y diminutos señoríos para restarle fuerza e importancia, a imitación de lo que su padre hizo con los Ayarmacas. Incursionó por el pueblo de los Cañares, que resistieron con heroicidad gracias a una alianza que Topa Inca Yupanqui hizo con los señoríos colindantes. Pero con los refuerzos que llegaron oportunamente del sur los venció. Fundó la panaca de Tomebamba y edificó la fortaleza de Quince, en Quito-Carangue. Pese a una sequía que asolaba al Cuzco, lugar que no veía por lo menos ya cuatro años y donde reclamaban su presencia por los males que azotaba la ciudad, propuso hacer una expedición al Chono, Huancavilca o Guayaquil, Paches, y Puná⁵⁷ debido a sus incontenibles impulsos de éxitos y expansión territorial.

Se desvía de su relato Santa Cruz Pachacuti, para contarnos tradiciones prehispánicas: una pantomima de guerra y ceremonia real. Narra que después de largos años de ausencia regresó al Cuzco. Fue recibido con su ejército por 30,000 soldados encabezados por su anciano padre, su hermano Amaro Topa I y su pequeño hijo, Guayna Cápac, entre gritos de júbilo y alaridos de guerra, tocando tambores y pututus. Los dos ejércitos se entrelazaron en fiero simulacro de combate hasta que las tropas guarecidas en la fortaleza se rindieron. Luego dirigió triunfante al infante Guayna Cápac hacia el Coricancha, lugar donde tenía que permanecer hasta su mayoría de edad. La segunda parodia de combate se llevó a cabo en Aucaypata donde se celebró una ceremonia y se desplegó el botín de guerra. En el ushnu, o trono real, tomaron asiento los tres: vestían con tianas iguales y puestas las mascapaichas sobre el capac llauto o gorro mitrado, adornado con plumas sagradas. Pachacuti tenía en la mano el suntur paucar, Amaru un pequeño champi de oro, y Túpac empuñaba el topayauri o cetro de oro, emblema real.

Los festejos duraron varios días, todo planeado por Pachacuti para simbolizar que el poder pleno del Imperio estaba constituido y consolidado. (ff. 25 v.-26)

Las guacas para Santa Cruz Pachacuti, a pesar de que el Inca reinante las castigó, se reprodujeron por todo el reino. Cuenta que gracias a los ruegos de su esposa, Mama Anaguarque, había perdonado a “todos los hechiceros”, quienes ya habían sido condenados a ser empalados, “como conejos”. (f. 24v.) Esta multiplicación de estas deidades era un signo de mal agüero. Después de muchísimos años, y siendo muy anciano, murió, dejando como heredero universal a su único hijo Guayna Cápac.

k. Guayna Capac Ynga, 11° Inca

Este undécimo Inca⁵⁸ no era oriundo del Cuzco. Según Santa Cruz Pachacuti, su nacimiento tuvo lugar cuando su padre se encontraba conquistando la parte norte del Imperio, la hoy República del Ecuador: “*Y en este tiempo nació Guayna Capac Ingá en Tomebamba, pueblo de los Cañares,*⁵⁹ *y su padre Ttopa Ingá Yupanqui y madre Coya Mama Anaguarque y edifica la cassa y bohiyo muy grande llamado Tomebamba Pachamama, quiere decir lugar nacido del venturoso infante.*” (f. 24v.) Por su tierna edad, no asumió el mando enseguida. Un tío suyo, llamado Apu Gualpaya, se quedó como su regente hasta que cumpliera la mayoría de edad.

La desmedida ambición de este familiar hizo que organizara un golpe de estado para destituir al príncipe.⁶⁰ La conspiración fue descubierta y Gauyna Cápac, en una fastuosa fiesta de coronación, fue reconocido como el Inca gobernante. El mismo día, como era la costumbre de sus ascendientes, se casó con su hermana carnal, la Coya Mama Cuçi Rimay. Santa Cruz Pachacuti narra minuciosamente todo lo concerniente a las galas de los desposados, la gran algarabía de la gente por la solemnidad del acto, y la entrega de las insignias reales. (ff. 31-31v.) Cuenta que el soberano prometió amparar, defender al reino, regirse por las leyes instituidas por sus antepasados y hacer mercedes a sus leales servidores. Tuvo más de una mujer. Después contrajo nupcias por segunda vez con la Coya Çibi Chimpo Rontocay, madre de Manco Inca II, padre de Titu Cusi Yupanqui.

A este Inca el cronista hace una crítica severa. Su mensaje moralista apunta que el Tahuantinsuyu estaba en su fase final. Toda la expansión geográfica había llegado a su fin en vida de su padre. El arribo de los españoles y la religión cristiana era un hecho. La culpa la tuvo él mismo por ser sacrílego, lujurioso y pendenciero. Esta conducta marcó una etapa regresiva, religiosa y moralmente del Reino. Por este motivo, su gobierno empezó con malos presagios, pestes, guerras, rebeliones y muertes. El mismo fallecería de este castigo divino. En la *Relación* comienza su relato describiéndolo “*como bárbaro señor*” (f. 34), por apartarse de las buenas costumbres de sus abuelos. Cuenta que en su niñez su regente Guallpaya lo indujo a adorar las imágenes paganas del sol, de la luna y de los rayos que adornaban las paredes del Templo del Coricancha, donde él se mantuvo encerrado, como era la costumbre. A estas falsas deidades le dedicó mucho de los cultivos que eran transportados al Imperio.

Las constantes rebeliones de las provincias conquistadas por su padre al norte del reino, como “Quito y Cayambis” lo hicieron ausentarse para aplacarlas. Este fue el motivo que se conjurara con curacas, de los cuatro diferentes suyos: “Collasuyos, Chinchaysuyos, Condesuyos y Antisuyos”, a quienes sus antepasados los tenían por paganos. A estos sinchis les asignó cargos oficiales de guerra. Se apartó de la costumbre de seleccionar a los soldados por su linaje y escogió a “*mançebos visoños*”, para enlistarlos en las filas de su ejército. En esta parte, Santa Cruz Pachacuti hace hincapié en que la eficacia militar incaica comenzó a decrecer paulatinamente con él y sus dos hijos. Se alternan derrotas con victorias de manera igual. El esfuerzo estaba en la conservación limítrofe de las tierras adheridas por su abuelo y su padre.

Es en este contexto militar, que el cronista insertó la intervención de Pachacamac, deidad respetada en la costa por su poder de oráculo, a la que calificaba simplemente de guaca. Entre los cultos de la costa ocupaba un lugar muy preponderante. En el relato es sinónimo de desgracia para quienes oyen sus consejos. Fue el caso de Guayna Cápac, que de adulto se apartó de Viracocha Pacha Yacháchic y se dedicó a su culto, llenándola de muchas riquezas porque le prometió grandezas para su reino:

“Y en esta sazón llega los mensajeros de Rimac que como en Pachacamac, lugar descansadero... abia hablado, dentro de Coricancha qué era Pacahmac y que el dicho guaca los quería ver al ingá, prometiéndols cosas grandezas. Y por el ingá manda hazer más edificios y hazen llevar mucha riqueza, y les pide el dicho guaa que lo quería que llevase al pueblo de Chimo, y que los honrrase más que a Uiracochan Pacha Yachachi. Al fin el desventurado Guayna Capac promete de hazello assí para entrebambos lugares. Y los hechiziros se huelga y habla resio, sin hazer caso a lo que primeros yngas adoraban.” (ff. 33v.-34)

Esta decisión del monarca fue condenada por el Hacedor. Poco después de su viaje a la costa, una revuelta en el sur le hizo enfrentarse a los collas. En esta campaña lo derrotaron. El cronista piensa que se lo tenía bien merecido porque: *“el mismo ynga tubo culpa en poner confiança en las promeças de la uaca de Pachacma y de los demás ydolos,...”* (f. 34v.)

Lo acusa de ser lujurioso, porque trató de violar a su hermana carnal, llamada Mama Coca, quien lo rechazó. La castiga queriéndola casar con un *“curaca muy viejo gran comedor de cocas y muy feo”*. (f. 33) Por esta aberración: *“hubo señales temerarias en el cielo que significaba sangre”*, y no iba a poder escapar de la venganza divina. Él y sus tropas recibieron bajas, porque se vieron rodeados de seres extraños: *“se vido a media noche vesiblemente çercado de millón de hombres”*. (f. 36) Muchos murieron de hambre: *“A esto dicen que dixo que eran almas de los bibos que Dios abía mostrado, significando que abían de morir en la pestelencia tantos”*. (Ibídem) Pagó su propia culpa con una muerte horrible, el sarampión. Trató de evitar la plaga, cuando recibió noticias del Cuzco; huyó hacia Quito, donde se hizo construir una casa de piedra. Se encerró, pero ni allí se escapó de la justicia divina.

Comenta Santa Cruz Pachacuti que después de ocho días su cuerpo casi podrido fue embalsamado. Lo llevaron al Cuzco, en andas como si estuviera vivo, luciendo su *“topayauri”*. Lo recibieron en la ciudad sagrada con grandes fiestas, donde fue sepultado junto a sus antepasados. (f. 36v.) Su hijo Atahualpa y muchos de sus capitanes orejones: Quisquis, Challcochima, Uñachuylo, Rumiñauí, Ucumari, y muchos curacas, se

quedaron en Quito, para asegurar que no hubiera ninguna sublevación de parte de la población.

I. Huascar Ynga, 12° Inca y Topa Ataoualpa 13° Inca

Para Santa Cruz Pachacuti, Guáscar Inca,⁶¹ no era el heredero de la mascaipacha de su padre. Relata que el hijo legítimo de Guayna Cápac, Ninan Cuyochi, en su primera esposa, murió siendo aún infante. Tenía otros hijos, entre ellos Topa Ataoualpa,⁶² de una simple ñusta o princesa, y Mango Inga Yupangui, de su segunda esposa legítima. Lo acusa a Guáscar de su bastardía, al afirmar que al fallecimiento del emperador en el norte, ordenó el matrimonio de su madre con su momia haciendo uso de todo su poder de persuasión para legalizar su gobierno y asegurar su ascenso al trono:

“Y más digo, que el Inti Topa CusiUallpa <Huascar Ingá> haze cassar a su madre Rua Ocllo con el cuerpo difunto que los legitimase, y por los menistros del templo los cassa de temor. Y assí topa Cuçi Gualpa les intitula por hijo legítimo de Guayna Capac. Y assí los manda a todos los grandes de Tauantinsuyo que jurase por su señor natural, y assí lo hizo.” (f. 36v.)

Más adelante, con un tono más acusatorio, indica que Guáscar fue desleal con su propia estirpe porque cortó todo vínculo con la tradición de la nobleza-inca, al traer servidumbre y guardias personales de zonas lejanas al Cuzco, como los chachapoyas y cañaris. (f. 36v.) Este acto de doblez política lo pagaría muy caro, porque uno de los apus curacas más importantes, Orcocola, de los cañaris, se ubicó como instigador de la guerra civil con que concluyó el Imperio. Es este sinchi el que finalmente lo traicionó y facilitó su derrota. (f. 37) Más tarde a los nobles que intercedieron con el clero oficial para que el Sacerdote Mayor le entregara las insignias reales, después de casi un año de la muerte de su padre, los martirizó y los torturó. Es precisamente en estos extranjeros que se apoyó para arremeter contra ellos. Los acusó de haber permitido que Atahualpa se quedara en Quito, y muchos pagaron con su vida y otros con la cárcel.

Después, en un acto de herejía contra el Dios Viracocha, mandó sacar a las *“acllas de Pomacanche”*. (f. 36v.) Estas doncellas eran escogidas al servicio del estado y de la iglesia. En un acto de perversión, ordenó que las violaran hombres disfrazados de

animales. Este acto provocó la desaprobación general de los curacas que fueron obligados a contemplar esta atrocidad. Este sacrilegio tendría consecuencias graves: su muerte y derrota en la guerra con su hermano Atahualpa por el control imperial. Con lujos de detalles, como ningún otro cronista cuenta los encuentros bélicos entre los guerreros del Cuzco y de Quito, en los alrededores de Vilcashuamán, y el triunfo sorprendente de los quiteños, como si los dioses andinos hubieran intervenido.

Santa Cruz Pachacuti recalca el acto transgresor de los dos hermanos y sus capitanes principales. Pachacámac fue la clave importante durante la guerra fratricida. Ambos mandos le rindieron culto para que les asegurara el triunfo. El general cuzqueño, Guanca Auqui, viendo el poco éxito con que marchaban sus tropas, decidió consultarla. Con ese propósito le envió presentes y le pidió apoyo respondiendo la guaca con un “buena esperanza”. (f.38v.) Quisquis, uno de los jefes militares de Atahualpa, también, decidió hacer lo mismo y las voces de esta deidad le aseguraron la victoria final. (f. 39) Desesperado por la duda, el propio Guáscar amenazó al ídolo mediante mensajeros, exigiendo una respuesta certera. Esta vez lo animó prometiéndole el triunfo, pero pidiendo que reuniera en su contorno “*a todos los guacas y ydolos...*” (f. 39), para que lo ayudaran a realizar su predicción. Congregaron también a todos los “*laycas y umos, cauchos y a los ualla uiça, conti uiças, cana uiças y cuzco uiças*”, para que hicieran sacrificios en honor a los dioses, que aseguraron que las tropas de Atahualpa no pasarían del río Angoyacu (Ibídem).

Ante la derrota final de los cuzqueños, Santa Cruz Pachacuti pone en boca de Guáscar, uno de los parlamentos de su mensaje moralizador: “la desgracia de los soberanos que adoran a los falsos dioses y guacas, contra el progreso y la prosperidad de los que siguen la ley del Viracocha, Hacedor.” El Inca que estaba reunido con más de cuarenta de ellas que había hecho venir al Cuzco, juró infidelidad a los dioses de sus antepasados, besando la tierra y diciéndoles:

*“lolla Uatica haochha auca sopay, chiquiyanta pallcoymantam
chrimayñiyantam camcan Cuzco capacpa aocancunacta mucharcayque callpa
aysayuan callparicuyan, aspacayñiyban runa arapyñiyban, camcan hillu*

suuacunacta <ca> ychapas, camcan acoycuna <taca> hinallatac, mitaysanay <uillcaycunapas> camcunaguãca rimachon camcancunactam, ari tonapa Tarapacá uiracochan pacha yacahchip yanan ñiscaca chichisuscanq`". (f. 39v.)⁶³

Pero como todo le salió mal, se hizo acérrimo enemigo de todos estos falsos dioses y hechiceros. Mandó pregonar por todo el Imperio que los repudiaran, pero su arrepentimiento fue tardío. Cuando Pizarro capturó al vencedor de la contienda, (su hermano Atahualpa), Guáscar Inca estaba ya preso, y su ejército disperso. Su ejecución se llevó a cabo en prevención de que intentara una fuga y posterior alianza con los conquistadores españoles.

Santa Cruz Pachacuti le reserva el mayor castigo de Dios. Después de su derrota final, en medio de los ultrajes, suplicios y asesinato de su familia, tuvo que escuchar el reproche de los generales de Atahualpa, Quisquis y Chalco Chima, que le recriminaron sus más graves faltas, al Hacedor: la herejía y profanación de sus doncellas:

“vení acá, loco tonto, vuestros males y pecados son el que perdió estas guerras, y vuestro gran ventura me an traído hasta aquí, y por vuestros ofensas que abéis cometido contra el Hacedor, fornicando a sus doncellas y a él dedicadas, sin hazer casso a su grandeza del Hacedor.” (f. 42v.)

Después de la victoria de los capitanes de Atahualpa, Santa Cruz Pachacuti, cierra la biografía de los soberanos, con la noticia del desembarco de los conquistadores en Tumbes. Inmediatamente después sucedió la captura de Atahualpa en Cajamarca. Allí se transmitió el asombro y desconcierto ante los desconocidos, que los confundieron con Viracocha, el Hacedor. En este final trágico, intercala un oscuro y metafórico pasaje. Muchos críticos piensan que es para identificar a los españoles con los dioses, y el gallo, ave europea, con este Inca. Su intención era ridiculizar al gobernante andino ante estos “dioses españoles”: *“y esto le llamó por que los españoles, desde Caxamarca, los abissó al Atao Guallpa Ingá deziendo que traya la ley de Dios Hacedor del çielo y assí los llamó a los españoles Uiracocha y al gallo Atao Guallpa”.* (f. 43) A mi parecer, el canto del gallo, puede ser el símbolo del nuevo amanecer de la fe católica en el Imperio.

En conclusión, con la muerte de estos dos últimos soberanos se cierra la narración ordenada de la sucesión de cada gobernante. Con la historia de los Incas intercala la tradición oral de muchas leyendas sobre la vida de cada uno de ellos y a la nobleza a que éstos pertenecían para encajar su punto de vista y propósito moral. Lo hace explicando por un lado que los monarcas, como todo ser humano, tenían la opción del libre albedrío de escoger entre el bien y el mal: entre Viracocha y las guacas. Guáscar y Atahualpa, habían tenido la oportunidad de reflexionar acerca de sus acciones, antes de perjudicar y tiranizar a sus súbditos. La pérdida del Imperio, había sido a consecuencia de sus actos. El tema del destino del hombre plantea, una y otra vez, el concepto de la *ira Dei*. Esta idea se ajusta a la sociedad barroca del siglo diecisiete: la conciencia de que los pecados del monarca y sus súbditos ofenden a Dios y acarrearán serias consecuencias.

TERCERA PARTE

1. El triunfo de la conquista española

Esta tercera parte constituye lo esperado por todos: la entrada triunfal de los españoles al corazón del Tahuantinsuyu, el Cuzco, y la llegada del evangelio cristiano. Los conquistadores y los eclesiásticos representan la salvación de los andinos. De acuerdo a Pierre Duviols (1993: 27), son los actores de la <segunda evangelización>, anunciada siglos atrás. Son éstos los mensajeros (cacha) del Dios cristiano, asimilado al Viracocha Pacha Yacháchic de los Incas, como también Tunapa-Santo Tomás había sido el primer mensajero de este Dios: “*entendieron [los indios] que [los españoles] era[n] el mismo Pacha Yachachi Uiracochan o sus mensajeros*” (f. 43r.), y “*los españoles, desde Caxamarca, los abissó al Atoa Guallpa Ynga, deziendo que traya la ley de Dios Hacedor del cielo, y así los llamó a los españoles uiracocha*” (Ibídem).

La descripción final de la llegada de los españoles, en 1533, dejaba bien en claro el razonamiento social, político y religioso, o la reinterpretación de la historia andina que se encargaba de transmitir Francisco Pizarro al reconocer a Manco Inca II, como el legítimo soberano Inca. Por este motivo el padre Vicente de Valverde y el Marqués, le pidieron, que se vistiera como un verdadero gobernante indígena, como su padre Guayna Cápac. De igual manera, Pizarro lo hizo para representar al Emperador Carlos V, y el

fraile Valverde, al Sumo Pontífice Romano, San Pedro. Los tres iniciaron su ingreso a la ciudad Sagrada:

“y el marqués con sus canas y barbas largas representava la persona del Emperador don Carlos 5º, y el padre fray Uicçente, con su mitra y capa, representava la persona de San Pedro, pontífice romano no como Santo Tomás, hecho pobre, y el del ynga con sus andas de plumerías ricas, con el vestido más rico, con su suntur paucar en la mano, como rey, con sus insignias reales de capac uancha, y los naturales gran alegría y tantos españoles.” (f. 43)

Santa Cruz Pachacuti pinta una imagen metafórica como prefiguración de lo que sería la propuesta del “buen gobierno” de Guaman Poma de Ayala: un rey de España, un Inca en los Andes y el Papa en Roma. Manuel Burga (1988: 214) piensa que estamos frente a una recreación de la realidad que traduce una expectativa social y una ilusión que buscaba ocultar la verdadera situación de los linajes derrotados.

Explica Manuel Burga (1988) que la parte final de la *Relación* se puede interpretar como pro-española. Pero es sólo en apariencia, porque detrás del rechazo a los culpables de la desgracia hay un serio esfuerzo por recrear una verdad ficticia, colocando a Manco Inca en el mismo nivel que el Papa y el rey español. En mi opinión, el mensaje del cronista se puede interpretar de varias maneras. Por una parte es explícito al dejar en claro que la entrada al Cuzco es la consolidación de lo que debería ser un gobierno ideal, representado por el poder político de Manco Inca II, y los poderes religiosos y espirituales de España, en Francisco Pizarro y Vicente de Valverde. Más aún, está bien claro que es así como los andinos habían interpretado la invasión, porque los mismos españoles habían proclamado que traían el mensaje de Dios. Además, recordaron la profecía de Mayta Cápac, que anunció el evento de la conquista, la guerra fratricida entre los dos hermanos, y pronosticó con gran precisión la evangelización como una <gran prosperidad>. Por supuesto que queda implícito que éste fue el motivo por el que las tropas de Atahualpa, se negaron a pelear y se dejaron aniquilar por los españoles: *“los indios fueron abissados que [los españoles] era[n] mensajeros, assí no los tocaron mano ninguno”*. (f.43v.) La imagen al final de la *Relación* se consagra con la entrada del

padre Valverde al Templo, Coricancha: “*Al fin, la ley de Dios y su santo evangelio tan deseado entró a tomar la posesión a la nueva biña que estava tanto tiempo usurpado de los enemigos antiguos*” (f. 43v.), templo que representaba la pro evangelización de los andinos, y que había sido profanado por el Inca Guáscar. Por otra parte puede interpretarse como una crítica irónica a Francisco Pizarro, porque sin la ayuda de Manco Inca II, el anciano capitán de la hueste invasora nunca hubiera podido entrar a la ciudad sagrada y no hubo conquista como lo refieren las crónicas tradicionales escritas por los cronistas castellanos.

En resumidas cuentas, esta tercera parte es una historia de preparación evangélica del Tahuantinsuyu, porque ahora los indígenas podrán conocer el verdadero nombre del Viracocha Pacha Yacháchic, y serán salvados por Dios, ya que a lo largo del incanato se les había estado preparando el terreno para la cristianización, para que ellos fueran descubiertos y alcanzaran la fe de Cristo.

CUARTA PARTE

Esta cuarta parte se refiere a Santa Cruz Pachacuti, como autor, y su *Relación*, como su obra maestra. Sigue el hilo temático conductor de las tres primeras del aspecto religioso y el tema de la historia del mundo andino. Encontramos en este relato el impacto de la influencia omnipresente de la cultura occidental católica, y el recuerdo de la mitología prehispánica.

1. Santa Cruz Pachacuti, autor

Santa Cruz Pachacuti abre su *Relación*, con un “yo”, para reiterar el uso de su propia persona, diferente al narrador omnisciente del resto de la crónica. Como ya han señalado varios críticos, entre ellos Regina Harrison y Jan Szeminski, lo poco que sabemos sobre el cronista del Collao es lo que declara al inicio de su texto: nombre, origen étnico y genealógico, y auto proclamación de cristiano, conecedor de la religión apostólica. Empieza con una declaración de catolicismo que atribuye a sus ascendientes, desde el momento mismo de la conquista. Sus tatarabuelos, Bernabé Apo Hilas Urconipoco, Gonzalo Pizarro Tintaya y Carlos Huanco acudieron al campamento español en Cajamarca para bautizarse y rendirles vasallaje. Probaron la sinceridad de su

conversión persiguiendo a “*hechzeros, destruyéndoles y derribándoles a todos los guacas y ydolos, manifestandilos a los ydolatras, castigándoles a sus súbditos de todo aquella provincia*”. (f. 1)

En el fondo, el afán de profesar el dogma de sus antepasados, que es el suyo, encierra su verdadero empeño de colocar a su familia con los diferentes sucesos del relato oficial de los Incas. Primeramente, su linaje estaba ligado al momento más crucial de la historia andina: en las campañas del Inca Pachacuti, uno de sus parientes aparece como aliado privilegiado en la formación del Tahuantinsuyo: “*comiença a conquistar a todos los Collasuyos y los sujeta a otros por bien de paz, en donde halló al curaca llamado Yamque Pachacuti, capitán de gran fama a quien agradeçe por la matança de Ynca Orcon, su ermano...*”. (f. 19v.) En segundo lugar, la ayuda del curaca Colla le facilitó a este soberano el ascenso al trono. En agradecimiento, tomó el apelativo Pachacuti de este sinchi y se lo añadió a su nombre, que era también uno de sus apellidos. Tercero, sus tatarabuelos siguieron la misma conducta de los Incas que rechazaban a estas deidades falsas. Cuarto, la bienvenida a la fe católica de su familia, encajaba dentro de la historia oficial: el mito prehispánico de la apostólica misión de santo Tomás en los Andes. El tema de este evangelizador se originó en el Collasuyo y era un tópico de mucho interés para Santa Cruz Pachacuti, por ser región de su procedencia. Quinto, conecta el comienzo de la cristiandad en el Tahuantinsuyu con la tradición mítica Colla y, en términos geográficos sociales, con Tiahuanaco, el gran centro antiguo megalítico que existió alrededor de 500 a 1000 años antes de Cristo, situado al sur del Lago Titicaca. Sexto, como ya expliqué, el lema del Apóstol se ajusta muy bien con el discurso moral del meollo de su *Relación*.

Hay una cierta resonancia con los reclamos que había hecho Titu Cusi Yupanqui medio siglo antes. La vida de Santa Cruz Pachacuti se desarrolla casi una centuria después de la invasión, y dentro de un sistema totalmente colonizado. Él, como hijo de un sinchi, y no como un descendiente directo de la nobleza de los gobernantes Incas, tiene un interés diferente. Ya no se trataba de reclamar el Imperio, ni mucho menos, sino de tener una voz dentro de una sociedad muy etnocéntrica.

2. La Relación, su obra

Muchos críticos han escrito sobre el contenido de esta obra. Regina Harrison, Raquel Chang-Rodríguez, Ana Sánchez y Tom R. Zuidema opinan que existe en ella la influencia del padre agustino Francisco de Ávila. Pierre Duviols (1993: 89) también concuerda con este punto. Identifica el retablo de la Creación y las oraciones de Manco Cápac dentro de este marco referencial. Encuentra que la base teológica está conforme con el pensamiento de San Agustín. Las oraciones de Manco parecen nutrir y abonar su contenido espiritual: la relación vital del hombre con Dios se manifiesta por la inquietud del hombre, que debe buscar a Jehová, que es meta del alma humana. Pero el hombre solo, sin la ayuda del Redentor, no puede llegar a Él. Pero pueden existir diferentes lazos que la unan a otras influencias: los jesuitas, porque estos estuvieron por la región donde nació.

a. Santa Cruz Pachacuti: Canas , Canchis y los Jesuitas

Santa Cruz Pachacuti, conecta su lugar de origen, Canas y Canchas, con los misioneros de la Compañía de Jesús de la región de Juli. Este vínculo es muy crítico para identificar el tema de la *Relación*. Ludovico Bertonio ([1612] 1984), en la introducción a su Vocabulario de la Lengua Aymara, incluyó Canas y Canchis entre las “diversas provincias” de la “nación Aymara”, en que los jesuitas de Juli, tenían sus misiones pastorales. Juli, constituyó un centro importante en la vida del Collao desde el siglo dieciséis y en la de la región del sur de los Andes que circunda el lago Titicaca. Según Manuel Marzal (1988: 389), existe una carta dirigida al virrey Mancera, del provincial Nicolás Durán, fechada 1642, donde explica que los jesuitas establecidos en Juli tenían contactos pastorales con miembros de una gran población indígena, entre ellos los de Canas y Canchis. Proveían lecciones pastorales a un grupo grande de mitayos, como los andinos obligados por la corona española a trabajar en las minas de plata de Potosí, Bolivia. Estas provincias estaban al norte del área que suplía el trabajo forzado de Potosí. En estas zonas hacían su doctrina cristiana cada año a los trabajadores mineros, administrándoles todos los sacramentos, como la confesión, el bautismo, y el matrimonio, y llevando regalos para los más necesitados.

Es imposible identificar una conexión específica entre los jesuitas y la *Relación* del cronista, debido a la escasez de datos. Pero está plagada de imágenes cristianas, que sugieren la influencia de la Compañía: el incesto, el matrimonio, el demonio, el bautismo, la confesión, la idea de los siete pecados capitales, etcétera. Pudo haber aprendido todo esto como estudiante en Juli. Pudo haber sido reclutado para proyectos literarios, en beneficio de los propósitos de estos padres, como lo fue el único estudiante de la Compañía, Martín de Santa Cruz Hanansaya, de los Ayllu de Cara, colaborador muy cercano del italiano lingüista y lexicógrafo, Bertonio de Ludovico (Meiklejohn 1988: 214, 239).⁶⁴ No hay ninguna duda de que existió más de una oportunidad para que un hijo de un sinchi de Canas y Canchis los haya conocido y haya sido empleado para escribir para ellos. Esta posibilidad armoniza con la teoría de Duviols (1993: 94), y el género literario de la *Relación*: un catecismo en forma de historia para <los más capaces>, lo que lleva a suponer que pudo encontrar una función pedagógica en la elite indígena, más precisamente en los <Colegios de hijos de caciques>, promovidos a partir de 1619.

Estos misioneros tomaron con ardor la enseñanza de los niños. Según cartas de la Audiencia de Lima, hacia 1551, señalaban que la doctrina debería alcanzar a todos los pequeños, sin distinción de clases. Pero aconsejaban prestar una mayor atención a los hijos de los caciques y de los indios principales. Su conversión y ejemplo podría arrastrar poderosamente a los naturales de las clases más bajas.⁶⁵

b. La Relación, Santo Tomás y los Jesuitas

La conexión más fuerte con los jesuitas, que se encuentra en la *Relación*, es la tradición evangélica de Santo Tomás en América y en los Andes. Aquéllos fueron los primeros en difundir la idea del Apóstol. De acuerdo a Branding (1991: 173), el mito de esta apostólica misión “haunted the Jesuit enterprise”. El cambio de identidad de San Bartolomé a Santo Tomás puede haber sido el resultado de la influencia de la Compañía de Jesús y su preocupación de armonizar este mito del Apóstol andino con el que se asociaba en Brasil y Paraguay, a todas las misiones pastorales de estos padres. Hay muchas referencias que le atribuyen a estos predicadores haber sido los pioneros en

difundir la imagen del Santo.⁶⁶ Esta serie de anotaciones de los jesuitas acerca del apóstol Tomás concuerdan con la detallada e importante descripción que hace el cronista, en su obra. Como está expuesto en las tres primeras partes de este capítulo, es la figura central del meollo de su *Relación*. En el capítulo a este Santo se verá el fuerte lazo que los une.

Santa Cruz Pachacuti, autor colla, nativo hablante aymara, a pesar de que era verdaderamente conocedor de los hábitos y costumbres de su grupo étnico del Collasuyu, autóctono, sin embargo, en su crónica demuestra su fe cristiana y su adhesión a la cultura española. Enrique Urbano (1981: XVIII) piensa que pocos escritores han sido tan ardientes defensores de la ortodoxia cristiana como él. El pensamiento tradicional andino se desvanece en las páginas de este autor de profunda raíz andina, quizá temeroso de ser acusado de idolatría o de falsas lecturas de la tradición cristiana. No se puede negar el interés que demuestra en el conocimiento de antiguas costumbres y en la expresión literaria de sus encuestas. Pero no se puede omitir tampoco la importancia que atribuye al rigor de la lectura de la ortodoxia, y a la ética del cristianismo del siglo XVII. Es en este contexto dogmático que nos llegan los fragmentos del discurso mítico andino, en el cual surgen las figuras de los héroes que ahora los críticos se esfuerzan por comprender.

De todo lo expuesto, más que Titu Cusi Yupanqui, Santa Cruz Pachacuti tropezaría con numerosas dificultades en transmitir su pensamiento a la lengua y a los esquemas bíblicos del conquistador. Este obstáculo hace que la lectura de su de su crónica sea extremadamente ardua. A pesar de este impedimento, se puede percibir una profunda adhesión a su cultura de origen, al igual que cierta protesta velada contra el destino deparado a la civilización indígena desde el comienzo del siglo dieciséis. Esto ha hecho que F. Este Barba (1968: LIX) dijera que sería preciso rescribir o al menos “traducir” el relato de Pachacuti Yamqui, si alguien deseara comprender realmente el verdadero contenido.

En resumen este autor, tal como sus antepasados, fue un curaca. Por lo tanto, poseía un conocimiento más que común de la organización política, social y religiosa del Imperio desde antes de la conquista. Esto se demuestra en el folio 12r. de su *Relación*, en

una nota al margen, que según César Itier (1993: 205), fue escrita por su puño y letra, en el cual Francisco de Ávila identificó que (esta cita) estaba relacionada con la ciudad de Lima⁶⁷:

“Como abía ssido pronosticó el Mayta Capac. Este dicen que pusso leyes y los había mandado que hizieran caminos hasta la boca de la mar para la salida del Evangelio, desde Carminca a Limatambo y a Guayna Lima y Apo Limac, entrando por el camino de Chaccla a Mama y por Uallpay Pacssi, que es palacio de Uirrey, Uallcay Paccar, y allí, como digo, a Lima que son unos paredones⁶⁸ que como vemos al puerto de Callao.”

Muchos detalles son difíciles de identificar, especialmente “*Uallpay Paccsi y Uallcay Paccar*”, referentes, aparentemente, a las ruinas de un lugar prehispánico a lo largo del camino que conectaba la ciudad de Lima con el puerto del Callao. Santa Cruz Pachacuti enumeró correctamente los topónimos de toda la ruta del Cuzco a Lima y los describió de una manera que implicaba una experiencia personal.

CAPÍTULO TERCERO

NOTAS

1. Juan de Santa Cruz Pachacuti, Relación de antigüedades deste reyno del Pirú. Ed. Pierre Duviols y César Itier. Cuzco: Institut Français D'Études Andines, 1993. Todas las citas, de aquí en adelante, referirán a esta edición, indicándose solamente el número de folio.

2. Véase en Apéndice **B: 4²** el “Mapa de la Provincia de Canas y Canchis”.

3. Según Vega (1991: 250), Marcos Jiménez de la Espada confundió el origen Colla de Santa Cruz Pachacuti por Collagua, debido a que la encomienda de Gonzalo Pizarro estaba localizada en Arequipa, provincia de Collaguas.

4. Santa Cruz Pachacuti hace referencia de cómo el Inca Pachacuti se agregó el apellido de sus antepasados en agradecimiento:

“Y [Uiracochampa Yncan Yupanqui] passa por los Cauñas <que era una provincia> en el entretanto que yban el dicho su hijo natural [el Ynca Orcon] a las conquistas de los collasuyos, llevando la estatua de manco Capac con intención de que la fortuna de sus antepasados abía de venir en viendo la estatua, por cuya caussa el dicho Ynca Orcon fue vençido y muierto en Uanocalla por mano de Yamque Pachacuti, curaca de los Guaya Canchez, y los soldados buelbe con gran afrenta (f. 18r.). [...] Y el ynga <Yupanqui> sigue a los enemigos hasta Andaguayllas y buelbe al Cuzco y comiençia a conquistar a todos los Collasuyos y los sujeta a otros por bien de paz, en donde halló al curaca llamado Yamque Pachacuti, capitán de gran fama a quien agradeçe por la matanza de Ynca Orcon, su ermano, y asienta paz, y toma el nombre de Pachacuti añadiendo sobre su nombre hasta llamarse Pachacuti Ynga Yupanqui”. (ff. 19v.-20r.)

5. Szemiñiski (1987 : 4) :

La crónica a dos kurakas “apo lalama yamqui lalama de hanan saya y hurin saya.” (f.23r) En esta secuencia apu Lalama debe ser el jefe de hanan saya, mientras que yamki Lalama correpondería a hurin saya. En este caso yamki aparece como título, equivalente

en hurin saya a apu en hanan saya. Si yamki se encuentra delante o después del nombre, no es importante, porque apu aparece tanto antes como después del nombre.

6. Ulloa Mogollón dice que:

El pueblo de Yanqui desta provincia de los [Collaguas] se llamó así, porque yanqui es nombre venerado y lo dicen à los caciques principales, y como en este residian y residen los caciques principales y es cabecera desta provincia, su significado es “pueblo donde residen los Señores.” Lare es cabecera desta provincia; llámase Lare, porque tambien tiene su significado en esta manera: por cortesía y respeto dicen entrellos lare à un cacique principal, y no tiene libertad uno de decir esto, si no es procedente de cacique principal y noble entre llos, poruqe quiere decir “tio” ò “deudo”; y como entre los lares y yanquis se tienen por hermanos y salidos de Collaguata, cerro ya dicho, dicen que fundaron estos dos pueblos principales, el uno llamado Yanqui, donde estuvieron los mayores Señores, y el otro Lare, donde están los Señores que le siguen è son tios è sobrinos; y este es el significado destes nombres.

7. Según Cieza (3ra. parte, cap. 80; 1989: 264) y Guaman Poma de Ayala (415 [417]; 1993, t.1: 319):

A Pedro Portocarrero, “capitán de gente a caballo,” leal a la corona, fue enviado por el virrey Blasco Núñez de Vela contra Gonzalo Pizarro. Si este encomendero de Surimana de la relación de 1605 es el mismo Pedro Portocarrero a quienes se refieren Cieza y Huaman Poma, y al tatarabuelo de Santa Cruz Pachacuti, a quien éll mismo lo relaciona con Gonzalo Pizarro, esto sugiere que tuvieron gran influencia los Pizarro y sus aliados en los primeros años del periodo colonial en las Provincias de Canas y Canchis.

8. Betanzo (1987: 156) hace una referencia a un grupo social asociado con los apellidos “quivios” de Canas y Canchis: “canas y quivios y canches.” Es interesante que Santa Cruz Pachacuti, en la Relacion, mencione que su abuelo y bisabuelo se llamaban Baltasar Cacya “Quiui”, y Gaspar Apo “Quiui” Canqui. Para un estudio etnohistórico más profundo sobre los nombres o apellidos “cacya”, consultar Aranibar (1995: 192).

9. Archivo Histórico del Cuzco; Corregimiento, Provincias. Leger No. 60, años 1601-77.

10. El fraile Gabriel de Oviedo en cierta Relación dada a conocer por Carlos A. Romero, bajo el título de Inédito sobre el Príncipe Tupac Amaru, t. 2 Revista Histórica del Perú, dice que Túpac Amaru II, dejó a su muerte cuatro cinco hijos huérfanos, entre ellos dos niñas llamadas doña Isabel Tupac Amaru y doña Juana Pilcohuaco, (tatarabuela de Gabriel Condorcanqui). En una solicitud de mercedes el capitán Loyola se refería a doña Juana Pilcohuaco y a Gabriel:

“e prendí a dos hermanos del dicho Tupac Amaru, y a una hija suya, y a cuatro sobrinos, y al capitán Cussi Paucar, principal agresor en la dicha guerra, con mucha cantidad de indios y capitanes”. Casó en el Cuzco, en 1590 con don Felipe Condorcanqui, cacique de los pueblos de Surimana, Pampamarca y Tungasuca, en la actual provincia de Canchis del departamento del Cuzco, de cuya sangre fue José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru, el rebelde de 1780.

En 1593, autorizada por su marido, dicha doña Juana se presentó ante el corregidor del Cuzco don Pedro de Córdova Mesia, por intermedio del protector de naturales, don Francisco de Vilela, a efecto de que se le recibiese información de ser ella hija natural del último Inca don Pablo Tupac Amaru, nieto del emperador Huayna Capac.

En dicha información se expresa que ejecutado su padre en la plaza del Cuzco en 1572, por orden del virrey don Francisco Toledo fue recogida por doña Teresa de Ordóñez, la cual la tuvo a su lado hasta el momento de contraer matrimonio con el expresado cacique de Surimana, Pamapamarca y Tungasuca.

Se expresa, además que la dicha doña Juana quedó niña y muy pobre, por no haberle dejado cosa alguna su padre al morir.

Que cuando, muy niña, la sacaron de la montaña de Vilcabamba, donde los españoles apresaron a su padre, sus indios la trajeron al Cuzco cargada y en andas, cual correspondía a su condición de hija del Inca.” (en Rómulo Cúneo-Vidal, 1978: 168-169)

11. Lista de los hijos del tatarabuelo de José Gabriel Condorcanqui en Doña Juana Pilcohuanco:

“...haberle (a Doña Juana Pilcohuanco) quedado cinco hijos del matrimonio que contrajo con Don Diego Felipe Condorcanqui, a saber: Don Miguel, Don Felipe y Don Blas Túpac Amaro y Doña Águeda Pilcohuanco...”. (Inédito de Túpac Amaru, 1946: 12)

12. Doña Juana Pilcohuaco casada según dicho es, con don Diego Felipe Condorcanqui en 1590, fue madre de Miguel, Felipe, Baltasar y Blas, los que usaron indistintamente los apellidos Condorcanqui y Tupac Amaru, y de los que Blas llevó adelante la sucesión de la sangre. (...). (en Rómulo Cúneo-Vidal, 1978: 168-169)

13. Según Pierre Duviols (1993: 18), hay que tomar en cuenta los indicios internos de la *Relación*, que incitan, tal vez a retrasar la fecha de 1613:

- a.** La moda de tratar a Tunapa como héroe recuperado por la Iglesia corresponde a los años 1620-1640 (cf. Ramos Gavilán, “*Historia de Nuestra Señora de Copacabana, 1621*”; Calancha, “*Corónica moralizada, 1638*”).
- b.** Hay otra pista ya señalada. Ávila poseyó el manuscrito de la “*Relación*” y en el “*Tradado de los Evangelios*” (1648), que es un compendio de los sermones compuestos durante toda su vida, recuerda episodios de la gesta de Tunapa, en parte conforme a la *Relación*, y con otras influencias, librescas u orales. Ávila fue el inspirador y el promotor de la primera obra peruana compuesta por un indígena, la narración del *Huarochirí*. Se puede suponer que durante sus años de Chuquisaca, no habría podido contactar a Pachacuti
- c.** La denuncia de los curacas, o caciques, encubridores de la idolatría cobró nueva fuerza a partir de los años 1610 y sobre todo a partir de 1619, cuando los jesuitas fundaron en el cercado de Lima <<el Colegio del Príncipe>>, para que en él, se educaran los hijos de los caciques. Este tema de los caciques perniciosos por encubrir la idolatría, se encuentra en muchos pasajes de la *Relación*, y Ávila también lo había ventilado.

- d. En la parte final de la *Relación*, asoman ideas críticas comunes a los jesuitas y a Francisco de Ávila, ideas que surgen con predilección en la literatura relacionada con la evangelización a partir de los 1615. Entre ellas, la necesidad proclamada de que los párrocos y los religiosos conocieron la lengua indígena.

14. Estos son los comentarios de Marcos Jiménez de la Espada: “La ortografía de un indio quechua escribiendo en su propia lengua con el alfabeto castellano me parece de tanto interés que no he querido variarla... no sé si va impreso enteramente conforme con las intenciones del autor, porque su escritura es sumamente enrevesada y de difícil interpretación... Es muy difícil de adivinar este pasaje tal como está escrito...” (Nota extraída de la edición de Esteve Baba, 287, 305)

15. José María Arguedas escribe de Pachacuti:

“Se trata de un informante indio y del único cronista que dejó a nuestro alcance varios himnos en lengua autóctona. Las versiones de Cristóbal de Molina que figuran en la edición peruana de su crónica, y Guaman Poma, confirman la veracidad de los textos de los himnos de Santa Cruz Pachacuti.” (“Estudio Preliminar” de Los himnos quechuas católicos cusqueños. Colección del padre Jorge A. Lira y de J.M.B. Farfán. 1955. 3-48)

16. Según Pierre Duviols (1991: 101), el *kkhapakk wiñay Teos*:

“En lo que respecta a la creación del sol y de la luna y los demás objetos celestes, así como al orden que existe entre los elementos de la tierra, el himno es tan incaico como bíblico.” (14)

Y en las páginas siguientes se dedicó a comparar algunos otros himnos de la colección Lira con la literatura bíblica, sobre todo con los Salmos. En particular, cotejó el “*Pacha Pakkarekk Uylla*” con el Salmo 147, a propósito del tema de la Creación. Esto muestra que estaba perfectamente orientado para emprender un análisis comparativo semejante con las oraciones de Pachacuti.

17. Sobre las oraciones de Pachacuti, ver el estudio de Jan Szemiński: “De la imagen de Wiraquchan según las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua.” Revista Histórica, IX: 2: Lima. (1985) : 247-264.
18. César Itier “Las oraciones en quechua de la Relación de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua.” Revista Andina. 6: 2. Cusco. (1988) : 555-580.
19. Según César Itier (1992: 179-180), que “si exceptuamos el problemático discurso dirigido al Inca por el señor de los Collas (f.18r.), los seis textos restantes pertenecen a una variedad dialectal y siguen pautas escriturarias que de ninguna manera se confunden con los de A1 y A2. El quechua de las oraciones, contrariamente al de este último, es claramente cuzqueño y su ortografía delata un afán inexistente en A1 de marcar en la escritura las series lanringalizadas. A pesar de haber sido transcritas, según los casos, por uno u otro de los amanuenses, tendremos que concluir que éstos las copiaron de otra fuente escrita. A través del análisis de la “oración de Manco Capac al Señor del cielo y tierra”, que podrá servir de modelo para una interpretación de los demás textos, pretendemos demostrar que constituyen un corpus de oraciones seudoinkaicas que no fueron recopiladas por el autor de la *Relación* sino elaboradas por algún misionero quechuista. Itier ofrece su interpretación fonológica y su propia traducción a la oración. Para mayor claridad y para destacar las estructuras paralelas que caracterizan al texto, lo presenta bajo la forma de una sucesión de versos numerados. (ver oración en “Discurso ritual prehispánico y manipulación misionera: La oración de Manco Capac al Señor del cielo y tierra” de la Relación de Santa Cruz Pachacuti.” Bulletin del Instituto francés de études andines. 21: 1 (1992) : 177-196)
20. “...es la suya una algarabía donde el quechua y el castellano se funden en períodos de concordancia imposibles...” (“Estudio preliminar de Francisco Esteve Barba” en Crónicas peruanas de interés indígena. Ed. Francisco Esteve Barba. Madrid, 1968.)
21. La definición de Sebastián de Covarrubias ([1611] 1987):
- [E]n la behetría como no tienen cabeça a quien respetar, todo hablan a bulto. Y por esso donde quiera que dan voces confusamente, dezimos ser behetría. ... Behetrías es nombre corrompido de benefetrías en lugares adonde teniendo el rey algún dominio y

ciertos derechos y tributos tomaban el señor que les parecía y lo dexaban cuando querían; porque la preeminencia de la behetría era mudar señor por sola su voluntad. [discutiendo el caso de España en el siglo XI]: Otras behetrías se dezían de entre parientes, por no poder tomar para señor suyo a quien quisiesen, sino que eran forçados a tomar señor de ciertos linajes, que para cada lugar estaban ya conocidos y determinados. ... Estando pues esto assí, la larga esperiencia mostró cómo esta libertad de mudar señores traía gran confusión y desconcierto en el gobierno, tanto que dio lugar al proverbio castellano, el qual a una cosa muy sin orden y desbaratada, la llama cosa de behetría. También se entendió cómo esta preeminencia de las behetrías perjudicaba mucho con la confusión de las rentas del rey y a los derechos dellas.... Agora llaman behetrías, largo modo, a las villas eximidas de ciudades, que no están sujetas a ningún corregimiento por apelación ni por residencia, sino al Consejo y Chancillerías.”

22. Véase en Apéndice **A: 1** el grabado de la “Lista de los Reyes Incas” según las Décadas del cronista Herrera y Tordesillas.

23. Para un estudio más profundo sobre el tema de los Ayllus y Pacarinas Incas, refiérase al libro de Waldemar Epinoza Soriano: Los Incas. 1987.

24. Véase en Apéndice **A: 2** el grabado del “Inca Manco Cápac I”, según un lienzo antiguo del Beaterio de Copacabana de Lima.

25. De acuerdo a Frank Pease (1982: 19-20), los mitos cuzqueños que hablaban de los incas se entremezclaban con los antiguos del origen del mundo, y lógicamente, los de los incaicos se proyectaban hasta empalmar con las divinidades del tiempo de la creación. Cuando los españoles del siglo dieciséis interrogaban a los viejos quipucamayus sobre el origen de los incas y la historia de sus conquistas se limitaron a ciertos lugares del área andina. En sus preguntas figuraban muchas pacarinas y huacas antiguas.

Según María Rostworowski (2001: 39), es un personaje que, de haber sido real, ha quedado rodeado por el mito. Representa todo el pasado un tanto confuso y nebuloso de la raza inca. Personifica la larga peregrinación de tribus agrícolas en busca de tierras de cultivo.

Manco Cápac debe haber sido como dijo Riva Agüero (111) un “*reyezuelo bárbaro*”, un jefe de bandos invasores que vivió en constantes reencuentros y combates por la posesión de territorios de Pacaritambo y Cuzco.

Espinoza Soriano (1987: 47-47) observa que es un personaje de la protohistoria andina aparentemente nebuloso por la razón de que sólo en él se quiso compendiar una larga y compleja época histórica desde la caída de Taipicala hasta el establecimiento en el Cuzco, de un numeroso grupo de sobrevivientes. En fechas posteriores, se le rodeó de leyendas y mitos, para justificar el imperio de sus continuadores, pero en la vida real personifica una lenta y difícil huida-migración desde Pacarictampu al Cuzco, que tomó más de 20 años para cubrir una ruta de apenas 50 kilómetros.

26. Véase en Apéndice **B: 4**¹ el “Mapa de la ruta de los hermanos Ayar.”

27. Menos grandiosa es la tradición de los hermanos Ayar de Juan de Betanzo y de Cieza de León. En ella se habla de ochos “*hermanos*” Ayar o cuatro parejas, que emergen de la cueva de Pacarictampu o posada de la aurora. Este lugar se encontraba en el cerro Tambotoco, el mismo que tenía tres ventanas: Maras Toco, procedencia “sin generación de padres”, a manera espontánea, grupo de los maras. Sutic, ventana que dio origen a los tampus, y Capac Toco, de la que salieron cuatro hermanos: Ayar Uchu, Ayar Cachi, Ayar Mango y Ayar Auca. Estaban acompañados por sus cuatro hermanas, Mama Oollo, Mama Huaco, Mama Ipacuro o Cura y Mama Raua. De estos cuatro hermanos el único que llegó hasta el Cuzco fue Ayar Manco, transformado en Manco Cápac, quedándose en el camino los hombres restantes.

28. Según Luis Millones (1979: 131), lo que agrega al margen Francisco de Ávila: “*Apotampo es Pacarectampu*” es importante en la mitología andina.

29. Para Luis Millones (1979: 131), “Pacha Mama Achi”, la esposa del curaca de la misma manera es importante, porque concentra varios significados conocidos en el panteón andino. “*Achi*” es el nombre registrado por González Holguín para los adivinadores especializados en el manejo del zumo de la coca o de la saliva sobre la palma de la mano. Como verbo “*achiy*” significa embrujar. Pacha Mama, o más bien en su forma invertida Mama Pacha es una figura tradicional de la tierra en los Andes.

30. En esta leyenda como era común en la catequesis cristiana, siempre sería constante la lucha de las fuerzas del mal contra las del bien. En la tradición de la Iglesia algunos dignatarios ostentaban como símbolo de poder el cetro metálico o de plata. Según Pierre Duviols (1993: 24), Dios por medio del “*tapayauri*” elige a los Incas, como había elegido al pueblo judío. El episodio de esta guaca recuerda a Moisés aniquilando con su bastón el poder los hechiceros de Egipto.

31. Ana Sánchez (1992) comenta que en la actualidad “*Pituçiray, Sausiray*” son los nombres de dos cerros del Cuzco, cadena del Salcantay. Circulan diversas leyendas y algunas hablan de ese matrimonio.

Según Willian Christian (1981: 195), es interesante notar la descripción que hace el autor de esta “*guaca*”, como una estatua que se mueve. Está enraizado en la creencia popular de los feligreses católicos: “it is an example of a motif commonplace in Catholic popular religious experience, and may well have been borrowed from that tradition.”

32. María Rostworowski (1988: 32) afirma que en el análisis psicoanalítico del mito que hace Hernández (1988), no se encuentran las dos prohibiciones fundamentales; incesto y parricidio. Manifiesta la existencia de una red de relaciones fraternas en la que el incesto está manifestado. En este mito no existe la pareja conyugal, sólo el binomio madre-hijo o hermano-hermana. Dentro de este sistema, la interdicción realizada por el padre en el interior del triángulo está ausente. La red de parentesco presente en el mito de Ayar parece implicar, una relación doblemente entre madre e hijo.

33. Ciertos datos etnohistóricos, han comprobado que estos lugares no son producto de la imaginación del cronista. Existieron y fueron conquistados por el bando que comandaba Manco Cápac. Según Millones (1979: 135), su prolongada actuación, su llegada debió inquietar a los naturales, que la tradición recuerda con estos mismos nombres: Allcavizas, Cullinchimas y Cayocachis. María Rostworowski (2001: 35-36), explica que si se toma a este Inca como un personaje verídico, su llegada al Cuzco es tardía y quizás hasta problemática. Mucha astucia demostró como jefe para poder sostenerse entre tribus hostiles y rivales. Por medios ingeniosos se apoderó de las tierras de otros vecinos, los alcabizas, usando la estrategia de cortarles el agua. Más tarde derrotó al sinchi

Culumchina y lo obligó a tributarle homenaje. Habitó en el lugar de la primera comarca que conquistó, los Sauasiray, llamado Inticancha. Luego dividió la ciudad en cuatro partes, conservando dos de los apelativos antiguos. Ellos eran Quinti Cancha, barrio del Picaflor, Cumbi Cancha, de los tejedores, Sairi Cancha, del tabaco. Todos estos son nombres totémicos, no habiendo todavía traducción para el cuarto, Yurambuy Cancha. Él y sus descendientes hasta Cápac Yupanqui, habitaron siempre en el Inticancha. Todos los cronistas están de acuerdo sobre este hecho. Afirmación sumamente importante, pues demuestra que la Chima Panaca, o el ayllu fundado por sus descendientes directos, vivieron siempre en el Cuzco bajo y pertenecieron al bando de Hurin Cuzco.

34. El relato de Santa Cruz del Rito de Pasaje. (ff. 10r.-10v):

“Y así hizo una trasa que corriesen a un çerro más alto y lejos, y en la punta del dicho çerro de Guanacauri les avía mando yr por llasoyhuana y ahuanccana y halcón, y tominejo, y buitre etc. Y más, les abían puesto en el dicho çerro suri y vicuña y a luycho etc. Y más, tras desto los mandó poner añatuya, culebras y çapos etc. Estos pájaros y abez y otras cosas ya declarados los avían mandado poner para que aquellos moços y mancebos alcançaran y trujeran sólo para conocer la calidad e ligereza y cobardía etc., para darlos de las ligerezas galardón de guarachicuy con pampanillas de oro y plata y ccamantiras, y a los cobardes con calçón de negro etc.”

35. Véase en Apéndice A: 3¹ el grabado de “Sinchi Roca”, según el viejo lienzo del limeño Beaterio de Copacabana de Lima.

36. González Holguín ([1608]1952) traduce “*mullu*” como coral o perlas, “*çanccu*”, masa de maíz cocido o bollo. Elemento habitual en los rituales del culto andino, tanto en la etapa colonial como prehispánica.

Ana Sánchez (1992) observa que el formativo del “*mullu*” fue un elemento omnipresente en las ceremonias religiosas prehispánicas. Se extraía manipulando la concha del “*spondylus*”, molusco de las costas ecuatorianas: el control de este recurso provocó la integración de esta región al Tawantinsuyu. Además, la amplia difusión de este elemento ritual guarda relación con el hecho de que en esas latitudes la corriente cálida del Niño operaba efectos decisivos para las estaciones de lluvias de la sierra.

37. Véase en Apéndice A: 3² el grabado del “Lluque Yupanqui”, según el viejo lienzo del Beaterio de Copacabana de Lima.

38. De acuerdo a Duviols (1999: 205), en el texto hay una nota al margen de AIII, que dice que “*pacha caqui*”, *significa lampiño, y la tenazilla con que repelan las barbas, se dize “canipacha”*.

39. Véase en Apéndice A: 3³ el grabado del “Mayta Cápac”, según el viejo lienzo del Beaterio de Copacabana de Lima.

40. Hércules: hijo de Júpiter y de Alemena. Juno irritada contra él mandó a dos serpientes para que lo devoraran en su cuna, pero el niño las ahogó entre sus brazos. Una vez hombre se distinguió por su estatura y su fuerza extra poderosas y ejecutó, obligado por su hermano Euriste, los doce famosos trabajos, multitud de hazañas y pasó por las aventuras más extraordinarias. Mató al centauro Neso que quería robar a su esposa Dejanira, y esta victoria fue causa de su muerte. (Pequeño Larousse Ilustrado, 1982)

41. Según Duviols (1993: 207), las anotaciones al margen de AIII, explican que: “*uiça quiere decir como profetas o falsos o verdaderos y u[¿ss?]pa en la lengua del Cuzco es el que nace con otro de un vientre.*”

42. Véase en Apéndice D: 3¹ el dibujo del “Templo del Coricancha” por Santa Cruz Pachacuti; Véase en Apéndice D: 3² otro dibujo según la reciente construcción isométrica hecha por Gasparini y Margolies de “Vista del Coricancha”.

43. “(a) *Uiracochan pachayachachippa unanchan o ticci capacpa unanachan o ttonapa pachacayocpa unancha / (b) cay cari cachon cay uarmi cachon nispa unanchan / (c) payta yuyarina / (d) intip intin ticcimoyo camac.*”

(f. 13v.)

(a) Imagen de Viracocha Creador del Mundo o imagen del Señor del Principio o imagen del que tiene a Tunapa como mayordomo. / (b) Señala diciendo <éste sea varon, ésta sea mujer>. / (c) Lo que hace recordarlo. / *Sol de sol, Creador del universo.*”

César Itier explica que ha separado con barra vertical distintas locuciones que se yuxtaponen aquí de manera inconexa y se refieren alternativamente al Creador ((b) y (d))

y a su imagen ((a) y (c)). La incoherencia de estas líneas se debe sin duda otra vez a que Pachacuti, no entendía bien los textos quechua porque copió ahí distintos fragmentos.

44. Véase en Apéndice A: 3⁴ el grabado del “Inca Cápac Yupanqui”, según el viejo lienzo del Beaterio de Copacabana de Lima.

45. Arpamento: obra de rociar con sangre o sacrificar. (AIII)

Pierre Duviols (1976: 12) comenta que el “arpay”, es lo que Juan de Betanzo y Cristóbal de Molina llaman la “*Capacocha*” o sacrificios humanos en honor a las guacas:

“...después de la oración al dios ahogaban a las criaturas, dándoles primero de comer y de beber... Y a otros sacaban los corazones vivos, y así con ellos palpitando, les ofrecían a las huacas a quien se hacía el sacrificio y con la sangre untaban, casi de oreja a oreja, el rostro de la huaca, a lo cual llamaban pircac y a otros daban (¿pintaban?) el cuerpo con la dicha sangre; y así enterraban los cuerpos juntamente con los demás sacrificios en un lugar llamado Chuquicancha que es un cerro pequeño que está encima de San Sebastián, que será media legua del Cuzco”.

Estos ritos de sacrificios humanos, fueron tópicos obligados para los cronistas de los siglos dieciséis y diecisiete cuando comentaban sobre la bondad o maldad de los idólatras andinos. Para más información sobre la “Capacocha”, ver Allpanchis, v. Ix, 1976.

46. Véase en Apéndice A: 4¹ el grabado del “Inca Roca”, según el viejo lienzo del Beaterio de Copacabana de Lima.

47. Véase en Apéndice A: 4² el grabado del “Inca Yahuar Huácac”, según el viejo lienzo del Beaterio de Copacabana de Lima.

48. Waldemar Espinoza Soriano (1987: 61) dice que esto se debió porque padecía de una conjuntivitis aguda.

49. La “Fábula del Collao” contaba que en tiempos pasados después del diluvio, salió un hombre de Tiahuanaco que repartió el mundo de entonces en cuatro partes. (Garcilaso, Comentarios reales de los incas, cap. II: 51) A Manco Cápac le tocó el septentrión, al

Colla Capac la parte meridional, mientras Tocay recibió el levante, y Pinahua el poniente.
(Consúltese a Luis Varcacel para más información sobre los Ayllus.)

50. Véase en Apéndice A: 4³ el grabado del “Inca Huiracocha”, según la vieja pintura del limeño Beaterio de Copacabana, Lima.

51. César Itier (1993: 146) ofrece una transcripción paleográfica del <<texto>> con una hipótesis de reconstrucción y una traducción yuxtalineales de estos apuntes.

<<Y entonces Chhuchhi Capac de los Haton Collas acudió a las fiesta de las bodas y viene con andas y tray su grandeza y la gente de guardia por lacayos, y entonces traya su ydolo y guaca muy adornado y muchas vezes les porfiaba deziendo>>:

Cam Cuzco capaca : Tú, rey de Cuzco,

qam qusqu qhapaqqa

ñuca Colla Capaca: yo, rey de Colla,

ñuqa Qulla qhapaqqa

hupyasu, : beberemos,

upyaşun

micussu, : comeremos.

mikhuşun

rimassu, : hablaremos,

rimaşun

ama pi rima etc. : Que nadie (hablar).

Ama pi rima-(...)

ñuca collque tiya: Yo (estar sentado) sobre la plata.

Ñuqa qullqi tiya-(...)

cam chuqui tiya: Tú (estar sentado) sobre oro.

Qam ch`uqi tiya-(...)

cam uiracocha pachayachi mucha: Tú (adorar) a Viracocha Creador del Mundo,

qam uiracocha pachayachi much`a-(...)

ñuca inti mucha, etc.>> yo (adorar) al sol.

ñuqa inti much`a-(...)

52. De la coya, dice Guamán Poma de Ayala que fue melancólica y “bizarra mujer” tan humilde que no asistía a las fiestas y bailes.
53. Véase en Apéndice A: 4⁴ el grabado del “Inca Pachacútec”, según la pintura del Beaterio limeño de Copacabana.
54. En la historiografía andina otros cronistas le conceden un papel como gobernante muy importante. Por ejemplo, la reconstrucción del Cuzco reforma del sacerdocio y calendario festivo. María Rostworowski (2001: 45, 143, 170, 171) dice que su nombre significa “*el que transforma la tierra*”. Inició la canalización y distribución del agua a diversos barrios, distribuyó solares, formando nuevos barrios y levantando nuevas canchas. Estas obras, las extenderá a diversas regiones del Imperio. En todo el Tahuantinsuyo se alzarán pucaras, tambos, templos y depósitos, enlazando y uniendo las comarcas más distantes con maravillosos caminos y puentes. En el museo del Cuzco se pueden ver las maquetas de barro o piedra como las del Coricancha, Colcampata y Sacsahuamán, que hacía antes de comenzar cualquier construcción. Esta obra de gran empuje la continuará su hijo Túpac Yupanqui y de su nieto Huayna Cápac.
55. Véase en Apéndice A: 5¹ el grabado del “Inca Túpac Yupanqui”, según el lienzo del Beaterio de Copacabana de Lima.
56. La aparición del Señor a Topa Ynga Yupanqui, 10° Inca (ff. 23-23v.):

“... y entonces al cabo de un año llega un mançebo a la plaza con un libro <grande> (AII) y dale al **ynga** viejo **Pachacuti**, el qual no haze casso del mançebo y al libro les da para que la tubiese el criado. Y por el mançebo pide el libro del criado y sale derecho de la plaza, y en passando la esquina desapareçe, aunque después el **Pachacuti Ynga Yupangui** le manda busca quién era y no sabe quién fue, de que **ynga** haze ayuno de seis meçes en **Ttococachi**, sin saber.”

57. El cuadro que pinta es de una ardua y complicada caminata por la ecología tropical del calor húmedo, en esas costas. Le atribuye a este Inca hacer un viaje a las lejanas islas de Ninachumbi y Aguacchumbi, que no se preocupó por colonizar. En esta aventura, la más grande de la historia Inca, demoró entre nueve y 12 meses. Largo tiempo, al punto que se le creía víctima de algún percance marítimo. Sin embargo, un día volvió con algunos trofeos de sus hazañas: gente negra, sillas de latón, pellejos, quijadas de caballo, etcétera, que los colocaron en Sacssaguaman para su conservación. Algunos historiadores, piensan que pudo llegar a alguna isla de la Polinesia, tal vez a la de Mangareya porque en el siglo XVII sus habitantes contaban la leyenda de un jefe llamado Inca, que les había visitado, procedente del Este. Cuentan lo mismo en las islas Marquesas, lo que indicaría que Túpac Yupanqui recorrió varias de aquellas islas. (Para más información sobre los viajes de Túpac Yupanqui, consúltese el libro de María Rostworowski: Pachacutec. 2001.)

58. Véase en Apéndice A: **5**² el grabado del “Inca Huayna Cápac”, según la pintura del Beaterio limeño de Copacabana.

59. Santa Cruz identifica a Tomebamba como un pueblo de los Cañares, lo que hoy se conoce como la Provincia del Cañar, capital Azogues, situada al sur de la actual República del Ecuador. Pero Tomebamba, lleva el nombre de Cuenca, y es la capital de la Provincia del Azuay.

60. La conspiración del golpe de estado contra Guayna Cápac fue descubierta por un tío natural del infante, cuando estaban a punto de matarlo. Este personaje ha sido identificado como Huamán Achachi, quien apresó a los secuaces de Guallpaya, seguidamente de lo cual, a la cabeza de una gran cantidad de orejones leales se dirigió al

Coricancha para sacar el “*capac unancha*”, que era el estandarte de los Incas, de mimbres acicalado con plumas de varios colores, y marchar sobre los subversivos hasta aplastarlos. Huamán Hachachi agarró de sorpresa al traidor y le cortó la cabeza.

61. Véase en Apéndice A: 5³ el grabado del “Inca Huáscar”, según el lienzo del Beaterio de Copacabana de Lima.

62. Véase en Apéndice A: 5⁴ el grabado del “Inca Atahualpa”, según la citada pintura del limeño Beaterio de Copacabana.

63. “*llolla Uatica haochha auca sopay, chiquiyanta pallcoymantam chrimayñiyantam camcan Cuzco capacpa aocancunacta mucharcayque callpa aysayuan callparicuyan, aspacayñiyban runa arapyñiyban, camcan hillu suuacunacta <ca> ychapas, camcan acoycuna <taca> hinallatac, mitaysanay <uillcaycunapas> camcunaguãca rimachon camcancunactam, ari tonapa Tarapacá uiracochan pacha yacahchip yanan ñiscaca chicnisuscanq`*”. (f. 39v.)

Traducción de la oración de Guáscar al “Hacedor” (1988: 569):

“Tentador mentiroso, demonio enemigo y cruel! Desde mi desgracia, desde mi engaño, desde mi daño a vosotros del rey del Cusco sus enemigos os adore con el estirar de las fuerzas, con el esfuerzo con mis ofrendas de convites con mis sacrificios de seres humanos a vosotros rancheadores, a ladrones. Pero quizá por ventura vosotros los malvados del que planea y crea al ser humano y a mí, sus enemigos por él sois definitivamente malditos. Si es así entonces que mis descendientes por generaciones con vosotros hablen. A vosotros sin duda Tunapa águila de Tara del Wiraquchan Pachayachi considerado su siervo os había detestado.” (César Itier. “Las oraciones en quechua de la Relación de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua” Revista Andina. 6. 2 Diciembre (1988) : 556-580)

64. Urbano (Ibídem) señala que desde épocas muy tempranas, el vocabulario de los gramáticos denotaba preocupaciones evangelizadoras que distorsionaban el hecho mítico y cerraban el camino para una larga investigación del tema religioso. Después de algunas décadas de la conquista Domingo de Santo Tomás (1560) manifestó el reflejo del

misionero preocupado por la acertada difusión del mensaje evangélico. Su diccionario y gramática, fue pretexto para la afirmación de una “verdad” que no admitía tergiversaciones. Holguín (1608) y Bertonio (1612) fueron representativos de las nuevas orientaciones iniciadas por el virrey Toledo y los jesuitas.

65. Según Wood (1986), las dos fundaciones creadas para la educación de los hijos de los nativos de la nobleza peruana fueron ambas instituciones jesuitas: la Academia de El Cercado de Lima, fundado en 1619, y la Academia de San Francisco de Borja del Cuzco, en 1621.

66. Dice Gandía (1929: 158, 228) que la primera vez que se oye hablar de la presencia de uno de los doce Apóstoles en el Nuevo Mundo, es en una referencia breve a Santo Tomás en Zeitung auuss Preilig (brasilig) Landt. Cuenta de la expedición Portuguesa de 1508 por las costas brasileras escrita en Alemán y traducida al Portugués en 1510: “Notamse nesta gente reminiscencias se S. Thomé...” Según Schurhammer (1997: 566), en el siglo dieciséis, en Europa, y, en particular, en Portugal, el interés por este Apóstol se intensificó como resultado de los reportes de los mercaderes portugueses: “seeing the ruins of 1517, and subsequently Portuguese King John III’ rebuilding in 1523, the burial church of Saint Thomas at Mailapur in present-day Madras City.” Existe otro dato importante que aporta Schurhammer (1992: 144), para establecer esta conexión: On 7 April 1541, at the invitation of John III of Portugal, Francis Xavier, founding member of the new Society of Jesus and prototypical Jesuit missionary, left Lisbon bound for the East Indies, inaugurating the first Jesuit foreign mission. In India, the tomb of Saint Thomas at Mailapur became a focus for Francis’s devotional activity, and Francis saw the Apostle as precursor and guide of the Jesuits` new missionary apostolate.”

Comenta Vargas Ugarte (1953: 71) que ambas afirmaciones portuguesas sobre el interés del Santo en India, así como el tema de los jesuitas como misionero extranjero, combinan perfectamente con la experiencia del jesuita Portugués Manuel de Lóbrega el primero que proveyó una detallada información de su presencia en América.

Gandía (1929: 229) dice que Nóbrega, escribiendo desde Salvador, Bahía en 1549, aseguró que existía una tradición oral entre nativos brasileros, que el evangelio les

había sido enseñado a sus antepasados por un hombre extraordinario. Las descripciones coincidían con las del Santo Apóstol. En 1552, dijo haber visto sus huellas impresas en una roca:

“Tienen noticia los naturales brasiles de Santo Tomé, a quien llaman Pay Zumé; y es tradición recibida de sus mayores que anduvo por estas regiones; y las huellas de este santo apóstol dicen verse junto a un río. Para certificarme fui allá en persona y vi por mis propios ojos cuatro huellas de pies y dedos de hombre, profundamente impresas... y dicen se imprimieron allí en ocasión que querían asaetar al santo, quien huyendo de aquel sitio para librarse de sus manos, se detuvo la corriente dando lugar para que pasase a pie enjuto y se fuese a la India.”

67. La nota está encabezada por una explicación, en la que Itier (1993: 205) identificó la mano de Ávila, en la cual se lee: *“trata de la ciudad de Rimac o de Los Reyes”*.

68. Covarrubias ([1611] 1943:853): *“Paredón. La pared essenta y desmochada de algún edificio antiguo.”*

EL MITO CRISTIANO Y LA FIGURA DEL DEMONIO

1. La “andeanización” del demonio

La figura de Satanás es evidente en las Relaciones de Titu Cusi Yupanqui (1571) y Juan de Santa Cruz Pachacuti (1613). Ambos autores incorporan este mito occidental en la tradición oral andina. Titu Cusi traduce al “demonio” o “diablo” como “supay”, y dice que en quechua, su lengua nativa (9): “*supay es el nombre del demonio en nuestra lengua*”. Santa Cruz Pachacuti lo llama “hapiñuñu”. Antes de entrar en el estudio de estas dos obras, es importante analizar como esta figura que proviene del libro sagrado del antiguo testamento, de España llegó a América y fue aceptada como la representación del mal en el Imperio del Tahuantinsuyu.

a. El diablo clásico

Señala Julio Caro Baroja (1978: 59) que “*las raíces de la concepción del demonio y de lo demoníaco o diabólico puede decirse que son también antiguas, por lo menos, como la concepción de la hermosura de Dios en su inmutabilidad*”. La personalidad de Lucifer es terrorífica. Hay diablos que son ridículos, burlescos, feroces o también repugnantes. Podría sostenerse que la imagen caprina del maligno ser tiene antecedentes clásicos en la representación de Pan.¹ Como dice Caro Baroja (Ibídem), hay una relación entre el aspecto grotesco del Dionisos griego, ilustrado de modo casi perfecto por Aristófanes y Eurípides: en <<Las ranas>>, y las <<Bacantes>>² respectivamente.

Los padres de la Iglesia sostuvieron la convicción en la actividad del demonio. Lactantius, por ejemplo, le atribuyó ciertas maniobras perversas. El mismo San Agustín, al hablar de la creencia en la transformación de los hombres en animales y en las diferentes clases de su magia, no la rechazó definitivamente, y se limitó a expresar sus dudas al respecto. San Ignacio prescribió la representación de las penas sensoriales del infierno, con fuego, azufre, olores de putrefacción, sufrimientos carnales de toda clase.

Para comprender la filosofía de los antiguos pensadores, hay que llegar en escala descendente al grado en que este ser que reinaba el infierno o infiernos actuaba en la vida cotidiana de los hombres y mujeres. En su descripción del mundo dice Francios Hartog

(1980), Herodoto mostraba perfectamente esta degradación de la calidad de lo humano, a medida que su relato ponía en juego a gente más y más allá de los últimos campos de la *polis*. Entre más apartada estaba Grecia del desierto, éste se transformaba en “*salvaje, lejanía, y soledad*”. No hacía una oposición clara entre “*polis y desierto*”, sino que pasaba insensiblemente de uno al otro de la misma manera que sucedía con los términos de “*hombre y salvaje*”. Desde la literatura clásica se cuestionaban los confines del mundo y el atributo espiritual de sus habitantes. ¿Cuál era la naturaleza de estos seres con pies de cabra, cabeza de perro, arimaspes o grifones? El logos occidental, heredero del griego, conservaría esta tensión en la descripción espacial: aquí los hombres verdaderos, más allá una humanidad que iba degradándose.

b. El diablo y los españoles

Los frailes y predicadores habían difundido la imagen de Lucifer que fue un personaje familiar en la vida cotidiana de los españoles. Ello puede verse en la gran cantidad de colecciones de ejemplos que con fines didácticos se reunieron bajo las denominaciones de “*Exemplarium*”, “*Legendarium*”, “*Florilegium*” y “*Speculum*”. Durante la Edad Media y el Renacimiento su figura se popularizó en esculturas, retablos, tallas donde aparecía tentando al hombre o a la mujer. Es el arte románico el punto de arranque. La materialidad en las penas del infierno y la naturaleza de los espíritus malignos, estaban representadas en antiguas obras pictóricas como la de la nave del Evangelio de Santa María de Tahull (Spencer Cook y Guidol: 1950, figura 24). La Iglesia de San Miguel de Barluenga ofrece una imagen curiosa del demonio vencido por el Arcángel, (Ibídem, 111: No. 85) como un monstruo de tres cabezas. Pero, en la psicostasia del retablo del Museo de Vich, apareció con figura humana fea, cornuda, (Ibídem, 220: No. 195) una tradición que los primeros cronistas de Indias utilizaron para referirse al diablo antropomorfo de los indígenas.

Señala Francisco Flores Arroyuelo (1976: 5-7), la historia de Satanás³ en el pensamiento español. La invasión de los bárbaros aportó una amplia mitología nórdica que enriqueció la de origen griego y oriental. Nuevamente la “*concepción del mundo*” de los habitantes de la península se vio influenciada por muchos elementos supersticiosos

y mágicos. La acción conservadora de la iglesia chocó con esa nueva visión que la población tenía del orbe que los rodeaba.

La manera de enfrentarse con la realidad fue anatematizada. Unas como supervivencias paganas que luchaban desde el silencio misterioso, otras, introduciéndose en formas heterodoxas desde el mismo cristianismo. La doctrina eclesiástica pronto halló tras estas manifestaciones la verdadera causa, el diablo como el principio del mal. Para algunos autores como Menéndez Pelayo (1965: 223), la razón por la cual el catolicismo no se extendió de forma lineal y pura por los pueblos bárbaros, fue debido a la intromisión de los emperadores romanos en las funciones de la iglesia, al enviar misioneros arrianos convirtiéndolos de este modo en “herejes sin saberlo”. José Amador de los Ríos (1969: 193), acierta cuando afirma que la Iglesia durante el imperio visigodo procuró desterrar al pueblo católico de las reprobadas prácticas del gentilismo: *“limpiándole al propio tiempo de las torpes e inmundas aberraciones, a que arrastraban los magos, encantadores, sortilegos y adivinos, que plagaban la nación española, viéndose forzada á condenar una y otra vez tamaños abusos, transmitidos de edad en edad con el auxilio de los cantos populares”*.

La postura de la Iglesia cristiana, sin embargo, respecto a la magia, fue terminante desde sus primeras manifestaciones. En su labor de asimilación del mundo antiguo rechazó siempre su valor por considerarla obra del diablo y fuente segura del error. Esta figura tentadora de los infiernos y causante de las equivocaciones del hombre es la que se difundió en el Nuevo Continente.

c. Culturización del diablo

En su primer discurso narrativo, Cristóbal Colón se refiere a Satanás como un ser omnipresente que conjurado con sus enemigos, intentó impedirle su gran proyecto de nueva cruzada para la liberación de Jerusalén. Escribió a los reyes católicos al respecto (1961: 243):

“... siempre temí que el enemigo de nuestra santa Fe lograra arruinar toda esta gran empresa, lo que intento por todos los medios. Ya antes del descubrimiento

se opuso tanto a todo lo que intentábamos que todos los que examinaban el proyecto lo consideraban como un sueño.”

Según Pierre Duviols (1977: 25-26), la historiografía de los siglos dieciséis y diecisiete “le concede un papel preponderante y ofrece una imagen variada y precisa de sus funciones y poderes, enraizada en la tradición europea. A partir del Antiguo Testamento –en el cual es todavía un personaje inmaterial- se va materializando a través de los siglos la imagen de un diablo concreto y multiforme. San Agustín, al incorporar el legado bíblico de la magia perversa de los antiguos, su *pandemonium*, contribuye a determinar los rasgos modernos de Satanás”. No hay duda que la demonología fue la ciencia teológica más generalizada entre los conquistadores y colonizadores del Imperio Inca. El diablo era lo mismo para todos: ángel caído, príncipe de las tinieblas, celoso de la omnipotencia divina, ardiendo en deseos de ser adorado como Dios, enemigo irreductible de los hombres.

Ese demonio europeo, ya completamente definido, cuyas transformaciones ha seguido Julio Caro Baroja (1978, 1997) en sus obras *Las formas complejas de la vida religiosa* y en *Las Brujas*, sería el que habría de venir a América en las carabelas de los españoles, y junto con ellos desembarcaría en el Nuevo Mundo. Sin embargo, serían los españoles los que afirmarían que ya se encontraba en las Indias, mucho antes de que llegaran. Así lo afirmó el Arzobispo de Lima, el Dr. Pedro de Villagomez ([1649] 1919: I: 6), en su carta pastoral, que “*ya estaba el uso de adorar estos indios al demonio en muchas, y diversas criaturas con varios ritos supersticiosos, y abominables, y por diversos grados de ministros execrables, y con creencias de casi infinitos errores. Y assi el demonio se hallaba entonces entre estos míseros, hecho aquel fuerte armado de quien dijo Iesu Christo nuestro Señor: Cum fortis armatus custodit atrium summ, in pace sunt omnia quæ possidet.*”

Señala Manuel M. Marzal (1994: 166) que los “*misioneros explicaban el mal por la presencia del demonio y le pusieron el nombre de “Zupay”, palabra que en el primer diccionario quechua del fraile Domingo de Santo Tomás (1560) significaba espíritu malo*

o bueno. Los quechuas acabaron aceptándolo como espíritu del mal, sin por eso destronar a otros espíritus malignos de su panteón". Pierre Duviols (1977: 39) sostiene que los españoles al desembarcar no encontrarían "a su primo hermano", y se pregunta si existía en el Perú antiguo una creencia equivalente como lo afirmaban muchos cronistas llamándolo "Supay":

"Entre los zupay, hapiñuñu, visscocho, humapurick, y algunos más, los españoles eligen al Zupay y lo consagran como demonio. Claro está que la elección fue completamente arbitraria, si es que se da crédito a la definición más antigua de Zupay, lo que ofrece fray Domingo de Santo Tomás en su *Lexicón* (1560): 1) angel, bueno o malo; 2) demonio o trasgo de casa. Lo importante es que Zupay no era exclusivamente un espíritu maligno. Llega a serlo cuando la palabra pasa al mundo ideológico de los evangelizadores."

Opina Marzal (1983: 213) que "se debe distinguir entre el demonio como "hecho teológico y como hecho ideológico". El primero era parte de la doctrina católica y así los misioneros tenían que introducir un neologismo (como hicieron con el vocablo español Dios) o buscar un término similar a la cultura andina, el cual fue la alternativa elegida, para lo cual debieron forzar los datos del mundo indígena. El segundo era un componente importante de la cultura española del siglo dieciséis, el cual servía para explicar muchas cosas. Entre ellas que la semejanza del cristianismo y las religiones americanas era una parodia diabólica; el demonio hablaba en los oráculos indígenas y era la causa de la sodomía, de la antropofagia ritual y de los sacrificios humanos. En general, todo lo malo o inexplicable era atribuido a este personaje.

Dentro de la dimensión ideológica el proceso de transculturación andina, también pasó a formar parte de la agenda católica. Tal fue el caso de los sermones de Fernando de Avendaño, que justificaban el sistema colonial y colocaban a Dios de parte de los vencedores.⁴ En su crónica, Pedro Cieza de León ([1553] 1950: LXIII: 203) también llamó a este ser maléfico "sopay" y, decía que los andinos lo veían y en todo el Perú era conocido por este nombre: "ven en el demonio transfigurado en las formas que digo, no hay duda sino que lo ven; llámánle en todo el Perú sopay". El Inca Garcilaso

(Comentarios II, II: 44) influenciado por la catequesis eclesiástica, como Santa Cruz Pachacuti y Titu Cusi Yupanqui, glosó a esta figura como una maldición y decía que así lo reconocían los indios: “no le llamaron sino çupay que quiere decir diablo, y para nombrarles escupían primero en señal de maldición y abominación.”

d. Concepción del “otro”

En su primera carta del 14 de febrero de 1493, dirigida a Luis de Santángel, su amigo y patrocinador, Cristóbal Colón hizo una descripción diabólica del hombre indígena. Aseguraba que en una de las islas que llamó Cibau “*nace gente con cola*” y aunque no encontró hombres “mostrudos”, si tuvo evidencias de aquellos que “*comen carne viva*”. La necesidad europea de encontrar antropófagos en la realidad explica el éxito inmediato de la palabra “*caníbal*”.⁵ De sus cartas y diario pasó al castellano y se difundió a través de los idiomas europeos en pocos años. Y el canibalismo sería uno de los elementos fundamentales en la polémica sobre el hombre americano, que ocuparía a tantos intelectuales en los siglos venideros.

En su cuarto viaje, fugazmente aparecieron los grifos;⁶ mencionados por Hernando Colón, quien dijo que su padre vio a unos indios que habitaban en los árboles: “*a los grifos que habitaban en aquel país*”. Francisco Javier Cevallos (1992:172-173) opina que dentro del “*espacio geográfico, en términos del mito, ya no tiene que sorprendernos nada*”. La exploración de América continuaba y nos encontramos con otra de las criaturas inventadas por la antigüedad clásica: el antropófago. Plinio los había descrito, y la antropofagia fue una de las características que se asoció inmediatamente con el salvajismo, para desprestigiar al “otro”, en este caso, al autóctono del Nuevo Mundo.

1. Los misioneros

Para los misioneros, Lucifer estaba por todas partes en tierras del Tahuantinsuyu, y no importaba si este “zupay” o “hapiñuñu” existía. Lo primordial era buscar la parodia demoníaca de las obras de Dios. Era el verdadero y único principio anímico de la religión andina. Esto fue para los españoles la clave para acusar a los indígenas de idólatras, y de practicar sacrificios humanos, la sodomía y la adivinación. Sabinne

MacCormack (1985:451) dice que para los predicadores: *“the devil or de demons were ubiquitous in the Andes. Like some of their European contemporaries, they followed the Christian apologist of the early church and the church fathers in attributing all non-Judaic and non-Christian religious practices to initiatives of demons that is, of fallen angels who had usurped the place of God in human life by attracting worship to themselves”*.

El Imperio Inca era para los españoles, el polis de Herodoto y el desierto del Nuevo Testamento. De ahí que para la civilización cristiana occidental fuera el sitio donde reinaban los demonios. En estos lugares el ser maléfico era el rey, e incluso, había sido la causa por la que los indios rechazaran la prédica de Tonapa, el apóstol con características de Jesucristo, a su llegada a aquellas tierras. Además, el hijo de Dios fue llevado al desierto por este espíritu maligno para ser seducido. Los jesuitas evangelizadores de América se acordaron también de esta lección y de la tentación de la marcha de Jesús hacia este espacio yermo, y permaneció viva en sus ánimos durante su estadía en este continente. Ellos ya no iban a domesticar lobos o leones, sino hombres que diferían pocos de esas bestias.

Para la España cristiana, que había hecho una campaña contra los infieles judíos y musulmanes en su propio territorio, los andinos también tenían que ser rescatados de su ignorancia, liberados de las garras del demonio que se ocultaba tras sus ídolos, ceremonias y otras prácticas. Para esto, el único remedio radical que concibieron fue remplazar tales herejías con el dogma del conquistador europeo. Este celo extremo lo vemos desde los comienzos de la primera mitad del siglo dieciséis, al empezar la prédica en el Perú, sin un personal misionero especializado, sin un conocimiento profundo de lo que habría que cultivarse. El proceder fue general: se prefirió romper con el pasado indígena, dejando a un lado incluso lo aprovechable, e introducir con el catolicismo los modos de la nueva civilización.

En la educación catequista, no se empleaba nada de raciocinio porque el evangelizador se basaba en la premisa aristotélica de la desigualdad entre los hombres. Por lo tanto, el indio por su capacidad intelectual, era anómalo. Por ello se le insistía,

como a los niños, una y mil veces sobre lo mismo, hasta que ellos terminaran por persuadirse de que, en efecto, hasta entonces habían vivido en el error. Fernández de Oviedo ([1526: I: 193] 1851-1855),⁷ decía por ejemplo, que el entendimiento del hombre autóctono era bestial y mal inclinado. Eran inferiores a los europeos, por su naturaleza, por sus vicios y costumbres, propias de su cultura.

Para Sabine MacCormack (1991: 52), la comparación entre la religión cristiana y la de los aborígenes, desde el primer contacto entre las dos fue formulada con contrastes absolutos: “*The resulting polarity between truth and falsity, the works of god and works of the devil, pervades accounts of Andeans religion from the moment of the first contact to the end of the seventeenth century and beyond.*” Para la gran mayoría de los españoles, los actos y las costumbres autóctonas eran heréticas, y veían la mano del diablo oculta en ellas, tras un velo de hipocresía (Inca Garcilaso, lib. II: IV: 95).

Henrique Urbano (1999: XXXVIII-XXIX) comenta que la Compañía de Jesús promovió desde su llegada al Perú el estudio de los idiomas nativos para facilitar la enseñanza religiosa. En el Tercer Concilio (1585), la demonología fue el artífice del nuevo lenguaje del catecismo. Un ejemplo era como aconsejaban a los catequistas que les dijeran a los andinos cuán engañados los tenía el diablo, y como se burlaba de ellos. Por este motivo se les repetía: *¿Quién pensais que inventó todo esto?* El diablo para que se condenen los hombres. Les preguntaban: *¿Quién os persuade a que adoréis las guacas?* El diablo (Tercero Catecismo: 1582-1583). En otras palabras, Satanás era el causante de la mentira y de la falsedad. La autenticidad sólo estaba en la palabra de Dios, porque sus verdades jamás faltaban. Él era el fundamento y Padre de todas las cosas criadas en el Universo.

2. Los cronistas

Lucifer no sólo era para los predicadores sino también para los cronistas de esa época un elemento muy particular y polifacético, ligado al sentimiento de culpa y a la noción del pecado dentro de su propio contexto religioso. La obra de Pedro Cieza de León (1554) presenta esta diatriba medieval. Por ser herejes, Dios había castigado a los indígenas. En una de las escenas de su obra retrató un diablo y otros demonios

antropomorfos, asistiendo a los sacrificios humanos que hacían los nativos. Para este autor, con el permiso del Señor, Satanás había ejercido dominio y señorío por los pecados tan grandes que esta gente había cometido: *“Muy gráde es el dominio y feñorío q el demonio enemigo de natura humana, por los pecados de aquella géte fobre ellos tuuo, permitiédole Dios: porque muchas vezes era vi fto vifiblemente por ellos.”*

En pleno siglo dieciséis Pedro Ciruelo ([1530] 1978:25) escribía que: *“la idolatría era grandísimo pecado... porque la idolatría quita a Dios la honra y obediencia deuida y la da a su enemigo capital que es el diablo.”* Fernández de Oviedo ([1535] 1969)⁸ vinculaba la culpabilidad moral de los andinos, por vivir en el reino de Satanás. A pesar, de que nunca estuvo en el Perú, identificaba al nivel visual y espiritual a sus dioses con el demonio. Sus figuraciones de las deidades andinas se asemejaban en muchos detalles a la representación del Satanás de Colón: *“feo, con cola y cuernos.”* Lo que criticaba, según él, era la antropofagia de los indígenas, que era una prueba más de su carácter demoníaco.

La misma visión pictórica es utilizada por Agustín de Zarate (1555: f. 19 v.), para describir en su crónica al dios Pachacámac andino como *“demonio feo y con cuernos”*. Este ser maléfico que había vivido por muchos años en el Perú, en la ciudad de los Reyes, hasta que los cristianos llegaron, los había tenido engañados haciéndoles creer que se podían comunicar con él. Por este motivo, pensaba que los religiosos tuvieron que convencerlos para hacerles entender que tenía que tratarse de Lucifer quien les había hecho creer en estas vanidades: *“ala prouincia de fu nombre fe llamó Pachacama, donde el refidia, que es quatro leguas dela ciudad delos Reyes, y q duro Pachama muchas edades, hafta que los Chriftianos llegaron al Peru, que entonces nunca más pareció, por donde fe cree que deuia defer algun demonio que les hazia entéder todas estas vanidades.”*

En resumen, los españoles llegaron a América con una idea preconcebida con respecto a sus habitantes y al demonio. Para ellos, naturalmente, en el mundo de la religión, Satanás era el principio del mal y ocupaba un lugar considerable y altamente atemorizador. Pero las concepciones de un ser maligno sólo habían alcanzado una

plasmación realmente concreta en ciertos dogmas, como el católico. Este adversario de Dios estaba rodeado de seres y ejércitos espirituales subordinados a él, y el reino del bien y del mal estaban enfrentados como dos mundos distintos.

Para los indígenas del Tahuantinsuyu, no existía esta idea monoteísta, ya sea para referirse a sus dioses buenos o malos. Según Ricardo Pérez Palma (1918: 128),⁹ *“los demonios peruanos eran intra terrestres, terrestres y celestes. Los intra terrestres, son los de la oscuridad que residen en el seno de la tierra, como el Pachacamác, demonio protector de la tierra; y los terrestres, en la superficie de la tierra, que reinan en las tinieblas de la noche, como el supay, demonio del mal, y los celestes, en el espacio o en el cielo, como el Cconi, demonio del bien, que reina en la luz.”*

2. Titu Cusi Yupanqui y el çupay

En la *Ynstrucción* de Titu Cusi Yupanqui, aparece la influencia cristiana del demonio en la figura del “*Supay*”. Los años que pasó siendo niño en la casa del alguacil mayor Fernando de Oñate, y el contacto que tuvo con las ordenes de los dominicanos y agustinos en su refugio en Vilcabamaba le sirvieron para tener un conocimiento amplio de la diatriba católica de los evangelizadores. Este aprendizaje lo va a utilizar más tarde en contra de los conquistadores. Pero antes de entrar en el tema, veamos la transfiguración cultural del “Zupay” andino al diablo judeocristiano.

a. Influencia bíblica del zupay

El término “*zupay*” o “*çipay*” aparece seis veces en la *Ynstrucción* de Titu Cusi Yupanqui, asociado como sinónimo de “*diablo o demonio*”. “Zupay” era el genio del mal de los quechuas y aymaras. Fue evidente que en los años de la conquista, o poco después, este ser infernal existió como espíritu aunque estaba lejos de ser el único. Pierre Duviols (1977:39,40) pregunta *¿Cuál es la distinción entre el demonio europeo y el Zupay peruano?* El mismo lexicógrafo, prueba que el mestizaje cultural y lingüístico de la palabra en esa época ya estaba bien avanzado, cuando se le da a çupaypaguacin, el equivalente de infierno. Piensa el historiador francés que es sin duda un neologismo, porque el término significaba literalmente: casa del çupay. Hasta el presente el “*Zupay* o

Zupaya”, en aymara, es en muchos lugares considerado como un espíritu entre los muchos que existen. Pero los misioneros, cuando llegaron a América, tenían que tener un pretexto para inculcar a las masas aborígenes. Para poder transmitir su mensaje tenían que tener una representación de esta figura infernal.

1. La serpiente

González Holguín ([1608] 1952) interpretó a los “*visscoho o humapurick*” como hechiceros que los indígenas pretendían encontrar en las noches, bajo la forma de una cabeza humana, sin cuerpo, y que emitían un silbido “*viss, viss*”. En la definición que proveyó estaba implícito el silbido de una serpiente. Encontramos una asociación al mito cristiano del jardín del Edén, donde Satanás convertido en este animal reptil fue el causante de que Eva cometiera el pecado de comer la manzana del árbol prohibido.

Cuenta María Rostworowski de Diez Canseco (1988: 157) una leyenda andina mágica, contemporánea con la invasión española en el siglo dieciséis, de cómo el Sol se transformó en “*amaru o serpiente*” para ayudar a Atahualpa a escapar de las manos de sus enemigos, los cañaris, durante la guerra civil con su hermano Huascar. Dice que según el padre Cobo los generales de Huayna Cápac que habían permanecido en el norte fueron los que lo empujaron a este auqui a sublevarse contra su hermano. En estas circunstancias, los cañaris se aprovecharon de un descuido de Atahualpa para revelarse y tomar prisionero al príncipe (Cieza, capítulo LXX). El mismo Inca contó que el “*Sol, su padre, lo transformó en amaru, o serpiente y se evadió fugando por un agujero pequeño*”. Tenía que existir un toque mágico para explicar la milagrosa liberación del Apu.

La leyenda del *amaru* relacionada con la serpiente mencionada, casi un siglo después de la llegada de los conquistadores, todavía era un tópico común entre los andinos. Según Tom R. Zuidema (1989: 268-270), cuando hay “*huaycos*”, o sea, cuando se desbordan los ríos, las lagunas o las fuentes causando el deslizamiento de tierra, la gente dice que se abre la tierra y que de sus entrañas sale un “*amaru*”. Santa Cruz Pachacuti relata también una leyenda de la “*boa o anaconda* asociada con el de *Amaro Ttopa Ynga*”,¹⁰ hijo del noveno Inca Pachacuti. El nombre de “*Amaru Tupa*” significaba

“*Royal Anaconda*” y “*Amaru*” en quechua, se traducía como “*boa*¹¹ o *gigante anaconda*”. *Eunectes munrinus*, es el reptil más grande que existe en el suelo americano. Como su equivalente pitón del Viejo Continente, la anaconda tiene en la parte posterior extremidades rudimentarias que aparecen externamente como pequeñas garras y la pelvis internamente con costillas. Estas peculiaridades de la culebra, al igual que su tamaño, fue la inspiración del dragón en el mundo occidental.

El dragón es definido por Covarrubias ([1611] 1943: 485)¹² como: “*Serpiente de muchos años que con la edad ha venido a crecer desafortadamente; y algunos dicen que a los tales les nacen alas y pies en la forma que los pintan*”. Los europeos en la América del Sur colonial hicieron estas asociaciones con la anaconda. González Holguín ([1608] 1952:24, 466, 669) define al *amaru* como “*dragón serpiente*”, “*una serpiente grande sin alas*” o el *hatun amaru* como “*culebra muy grande dragón*” Pero Raúl Porras Barrenechea (1952: XXVVII), en el prólogo al diccionario quechua de González Holguín, hace hincapié en la delicada tarea de restituir el sentido original de los conceptos espirituales en la prédica de los misioneros, principalmente en lo que significa Dios, eternidad o pecado. Para el historiador peruano, las expresiones quechuas de los diccionarios fueron un simple trasplante teológico y de ninguna manera expresan el modo de pensar andino. Sin embargo, Titu Cusi Yupanqui, se valió de estas similitudes indígenas con los credos judaicos cristianos para criticar la conducta de los españoles.

b. Los españoles como demonios

La fuerza maligna de la *serpiente, dragón, demonio o supay*, fue atribuida por Titu Cusi Yupanqui a la codicia desmedida de los invasores españoles y sobre todo a los hermanos Pizarro, al exigirle más oro y plata del Imperio, a su padre, Manco Inca: “*...como la cobdicia de los hombres es tan (folio14) grande, reynó en ellos de tal suerte que en -\| gañados por el demonio, amigo de toda maldad y enemigo de virtud..*” (8) A diferencia de Santa Cruz Pachacuti, que quiso dejar sentado que la caída del Imperio Inca se debió a sus monarcas que se dedicaron o participaron en ritos diabólicos, a Titu Cusi Yupanqui no le interesaba narrar la historia de sus antepasados. Y como señala Raquel Chang Rodríguez (1982: 544) lo que resalta es el punto de vista indígena en la Relación:

los verdaderos culpables del caos en el Perú no son ni sus habitantes ni los miembros de la dinastía real, sino los extranjeros.

De esta manera, Titu Cusi Yupanqui polemizó, encubrió y defendió a su persona y a su pueblo. Por este motivo se apoderó de la figura del “*supay*”, para moralizar y contraponer el comportamiento de los españoles, al de su padre. Explicaba que siguiendo las costumbres andinas de reciprocidad, Manco, como el “*Sapay Inga*” del Tahuantinsuyo, les había abierto las puertas y había sido generoso con el tesoro de su Imperio, regalándoles mucho oro y plata, y, en pago, recibió sólo agravios.

El cronista que estuvo expuesto a la influencia teológica de los agustinos que estuvieron en Rayangaya y los alrededores de este pueblo predicando el evangelio, y en Vilcabamba, utilizó esta idea occidental de la religión cristiana, de Satanás y la bondad de Jesús, nuestro Señor Redentor, para revertirla y dejar sentado que ahora eran los castellanos el mismo demonio, ya que su ambición desmedida los llevaba a cometer atrocidades en el Reino. El diablo o zupay se había apoderado de sus almas y, por este motivo, actuaban ruin y mezquinamente.

El mismo concepto de la prédica católica sobre Lucifer se ve en la segunda parte del libro dos del capítulo seis, de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso ([1617] 1960). Lo que relató este autor estaba relacionado a la época del incanato de Manco II y Titu Cusi Yupanqui. Hay que recordar que ambos escritores son contemporáneos a la conquista europea y que los unía un lazo sanguíneo patrilineal. La madre de Garcilaso era descendiente directa de la familia real de nuestro cronista. Los dos estaban de acuerdo en que los invasores por su desmedida ambición de apoderarse del tesoro de los monarcas, se vieron envueltos en muchos años de guerras civiles:

El demonio (escribe el Inca) procuraba con todas sus fuerzas estorbar la conversión de aquellos indios; y aunque no pudo estorbarlo del todo, a los menos estorbó muchos años. Todas estas guerras entre Francisco Pizarro y Almagro el viejo, entre Almagro el mozo y Francisco Pizarro, entre Vaca de Castro y Almagro el mozo; y luego las de Gonzalo Pizarro y el virrey Núñez Vela, de Gonzalo y el pacificador La Gasca; y, en fin, los levantamientos de Sebastián

Castilla y Francisco Hernández Girón. Todas estas guerras ejerció el demonio sucesivamente, por espacio de veinticinco años.

Sin embargo, diferían con Titu Cusi Yupanqui en la participación de Satanás. Para Garcilaso este ser malévolo fue el causante del caos y de las guerras civiles en el Imperio. El motivo es muy obvio, el Inca, por haber tenido una formación intelectual en España y estar en contacto directo con las ideas que bullían en Europa en el siglo dieciséis y diecisiete, y por ser hijo de un capitán castellano, tenía que lamentarse de que el demonio haya causado este caos e impedido por tanto tiempo la conversión de los andinos a la religión cristiana.

1. El supay y los hermanos Pizarro

En cambio, Titu Cusi Yupanqui, utilizando este mismo concepto del “supay”, contrapone la bondad de su padre con el desmedido y ambicioso comportamiento de los conquistadores, encarnados especialmente en la figura de los hermanos Pizarro. Relata, tal como los misioneros españoles les decían a los indígenas, que Satanás era el causante de despertar esta desmesurada codicia y maldad en el ser humano. El pensamiento del hombre por la influencia de este ser infernal se había oscurecido en las tinieblas de la ignorancia, pervertido espiritualmente y así había renacido la corrupción. Por este motivo, los conquistadores, inducidos por el diablo, cometen estas atrocidades contra el soberano. Sólo Satanás podía despertar tanta maldad en el alma humana (8): “...*que en -\| gañados por el demonio,..., que se vinieron entre sy a conçertar y tratar los unos con los otros la manera y el cómo molestarían a my padre y sacarían del más plata y oro de la sacada.*”

c. Manco Inca II

Para Titu Cusi Yupanqui, Manco Inca estaba por encima de estas debilidades demoníacas; era un hombre virtuoso, generoso e intachable, un verdadero *Monarca*, que había sido un buen gobernador con sus súbditos, y a quienes les había aconsejado respetar y comportarse bien con los españoles. Les había extendido su hospitalidad para que los hermanos Pizarro y los demás invasores se sintieran bien

recibidos en su Reino. Se había comportado generosamente con ellos y en retorno lo que había recibido eran injustificados agravios, guiados por el “supay”.

Raquel Chang-Rodriguez (1991:17-18) dice que *“Titu Cusi Yupanqui, el penúltimo soberano de Vilcabamba, se apropia de la historia para entretejer un relato donde presenta a su padre como un dechado de bondades, trágica víctima de la codicia y lujuria de los conquistadores”*. Inclusive Manco Inca se mostraba dadivoso y aliado fiel de Francisco Pizarro, inmediatamente ya a la llegada de éste al Imperio. Pero su comportamiento se vio recompensado con varias prisiones, donde los Pizarro, *“gañados por el demonio”*, le exigieron nuevos tesoros. Durante su encarcelamiento, el soberano no podía comprender por qué sus captores hacían mal a quien tanto bien les había hecho, y los comparaba con los yungas tayanés, enemigos de los incas (17):

...pues a ay más dos meses que estoy preso y aherrojado como perro, no dexaré de deciros que lo aveis hecho como cristianos e hijos que deçis que sois del Viracochan sino como siervos del supay, cuyas pisadas vosotros seguís, haciendo mal a quien os haze bien. Y aun peores sois vosotros, que el quel no busca plata ny oro porque no la a menester y bosotros buscaís la e quereís la sacar por fuerça de donde no la ay, peores sois que los yungas, los quales por un poquillo de plata mataran a su madre y a su padre y negara todo (folio 29) lo del mundo.

Relata Titu Cusi Yupanqui, que Manco no fue una sino tres veces puesto en prisión por Juan, Gonzalo y Hernando Pizarro. Tres meses después de su primer arresto, Gonzalo guiado por la codicia y ambición, injustificadamente lo encadenó y lo encarceló a su padre. Pone en boca del gobernante Inca toda la diatriba católica impuesta por el conquistador a los pobladores indígenas, incriminándole (14): *“¿Qué es la causa porque de tal manera me trataís?, verdaderamente agora digo y me afirmo en ello, que vosotros sois antes hijos de supai...”*.

1. La Coya e Inguil y la tradición clásica

Para que Manco Inca saliera de prisión, Gonzalo Pizarro no sólo demandaba oro, sino que le entregara a su bellísima hermana, la señora Coya. Pero el gobernante Inca, en

una sagaz maniobra le regaló a otra india llamada “*Inguil en lugar de la coya*”. Titu Cusi Yupanqui se refiere a la ***Inguil***, con vocablos de la tradición literaria europea: “*señora muy hermosa, bien catequizada, daba gritos como una loca en espanto y pavor.*” Su honor como mujer casta era muy importante para esta “*india*”. Como una heroína de nacimiento noble, la Coya, su tía, Cura Ocllo, defendió su decoro y prefirió la muerte antes de ser deshonrada por los españoles, después de caer prisionera en el pueblo de Pampacónac, camino a Vitcos (29): “*en una muger bengais vuestros enojos, qué más hiziera otra muger como yo, dados priesa a acabarme por que se cunpla vuestro apetito en todo*”; y *ansi la acabaron de presto, teniendo con un paño tapados sus ojos ella mesma.*”

Con atributos de belleza similares, Santa Cruz Pachacuti, se refiere al mito de Pandora. Tom Zuidema (1992) añade que esta muchacha de los cabellos rubios puede ser una representación de Venus, que aparece en las noches estrelladas antes del levante del sol, y desaparece con la puesta de sol. Lévi-Straus (1983) también relata una leyenda similar de Sur América, en la cual una mujer es identificada con el mismo nombre. Con estos comentarios podemos decir que la base de esta transformación prehispánica está enraizada en ambas Relaciones. Frank Salomón (1991) comenta que el regalo de una doncella como esposa podía ser señal de una derrota, políticamente hablando: “*In Inca-era politics, acceptance of a gift bride signified political subjection to the giver. So the story may be a mythic commentary on the loss of Inca sovereignty.*” ¿Sería este el motivo por el cual se rehusó Manco a entregarle a Gonzalo a su hermana y esposa, la Coya? No lo sabremos, porque en el relato sobre este episodio, a Titu Cusi Yupanqui lo que le interesaba era enfocarse en la maldad de los españoles, y sobre todo en la de los hermanos Pizarro.

2. Despedida de Manco Inca II

En resumen, para justificar la conducta de su padre contra la rebelión bélica que se vio obligado a mantener en Vitcos contra la corona española, lo hizo hablar a su padre una serie de parlamentos donde refleja la aparente tristeza del soberano Inca al darse cuenta tardíamente de su error. Se vio obligado moralmente a advertir a los andinos que

estos hombres eran mortales como cualquier otro, y que el demonio los había arrastrado a cometer actos de maldad y codicia. La influencia católica y clásica es aparente en estos exordios. Como se ha visto tienen una larga tradición medieval de los *exemplum* y su uso en los sermones.

Las reflexiones morales del Manco Inca, son estoicas, imperturbables ante la adversidad. Los parlamentos a sus capitanes son una sentencia contra los españoles porque quiere acabar con esta gente y pesadilla hasta que no quede ninguno. Los desprecia por su traición, su codicia, su cobardía y su impiedad (9):

“Hermanos e hijos mios,... os mandé que todos vosotros les serviesedes y acatasedes como a my persona mesma y les diesedes tributo de o que en vuestras tierras teniades, pensando que era gente grata e ynbiada de aquel que ellos dezian que hera el Tecse Viracochan,... y paresçeme (folio 16) que me a salido al reves \\ de lo que yo pensaba, por que sabed hermanos que éstos, segund me an dado las muestras después que entraron en mi tierra, no son hijos del Viracochan sino del demonio porque me hazen y an hecho después que en ella estan obras de tales como podeis ver por vuestros ojos.”

Efectivamente, la causa de la rebelión de su padre, según Titu Cusi Yupanqui, fue porque su lenguaraz llamado Antonico (25) le avisó que Joan Piçarro, cegado por la ambición lo venía a encarcelar hasta que no le diera más oro. Por este motivo, se vio obligado a sublevarse contra los abusos de los conquistadores. Y en el cerco del Cuzco hay una alusión a que éste pagó con su vida por su desmedida maldad y ambición.

En su ultima despedida, después de abandonar el Imperio de sus antepasados para refugiarse en los Andes, aconseja a sus vasallos que claman su partida, con un desgarrador lamento, que no crean en la palabra de estos hombres poseídos por el demonio que tanta “befas” han hecho de él (26):

...y mirar que estos engañan por buenas palabras y después no cunplen lo que dizen;... más antes en lugar \\ de hazer bien nos an hecho mal tomándonos nuestras haziendas, nuestras mugeres... y otras muchas cosas que en nuestra tierra teniamos por fuerça y con engaños y contra nuestra voluntad y a jente que

esto haze no le podemos llamar hijos del Viracochan syno como otras vezes os he dicho del supai y peores porque en sus obras le an emitado pues an hecho obras de tal, que por se tan bergonçosas no las quiero decir.

Titu Cusi Yupanqui ha conseguido su propósito utilizando metáforas para mostrar a su padre como paradigma de la generosidad y a sus súbditos como “mansas” ovejas. Este detallar de cómo la codicia motiva un accionar contrario a la ética cristiana por parte de los castellanos, es para contraponer las buenas acciones del soberano con las de los conquistadores quienes corresponden con desacato. Pronto iba a ser evidente que éstos fueron impugnados por transgredir el patrón de reciprocidad andino. Raquel Chang-Rodríguez (1991: 18) comenta que aquí se entrecruzan dos sistemas de valores utilizados en la estrategia discursiva con igual propósito: “condenar el comportamiento europeo y salvaguardar la figura de Manco”.

A pesar de que no sabemos en concreto que tan fuerte fue la influencia de los evangelizadores en Titu Cusi Yupanqui, se recalca en su obra que fue lo suficiente, para que pudiera defender los derechos de su padre y los suyos propios ante la injusticia de los invasores. Los adjetivos peyorativos como “supay” contra los hermanos Pizarro, a excepción de Francisco, reflejaba el profundo desprecio que tiene que haber sentido por ellos. Y estos demonios que están en todas partes, aparecerán también en la Relación de Santa Cruz Pachacuti, pero en diferente contexto.

3. Juan de Santa Cruz Pachacuti y los happiñuñu

La idea del demonio aparece en la Relación de Santa Cruz Pachacuti en la figura de los “hapiñuños y achacallas” (f. 3v.). Como se ha visto en el capítulo tres, a estos espíritus malignos los relaciona con la edad del “*puranpacha*” “*o principio donde existía la oscuridad*” antes de la llegada de los Incas al Imperio del Tahuantinsuyu. Esta época es, por lo tanto, un tiempo de caos total. Las fuerzas que imperaban en este desorden no eran de aquellas dominables por los seres humanos. Procedían de la representación colectiva de los fantasmas o monstruos antropomórficos que poblaban todos los lugares y cuyas obras consistían en tiranizar y dispersar a las familias, transformando cada momento de la vida social y religiosa en una experiencia que normalmente no podía

ocurrir: “Porque antiguamente, en tiempo de *purum pacha*, dicen que los *happiñuños* andavan bissiblemente en toda esta tierra que no abían seguridad de andar en anocheciendo, porque a los hombres y mugeres y muchachos y criaturas los llevaban arrebatándoles como tiranos infernales y enemigos capitales del género humano etc.”. (f.3v.)

a. Influencia occidental del hapiñuñu

El uso del mito del demonio evidencia la misma complejidad encontrada en los libros clásicos y la liturgia medievalista y renacentista. Esta fábula de alguna forma refleja una tradición vieja oral andina heredada de la catequesis católica. Santa Cruz Pachacuti le dio vida al escribir su Relación a principios del siglo diecisiete. Una lectura cuidadosa de su obra demostrará la influencia del impacto patente en la memoria del autor de sus antepasados collas prehispánicos y de las profundas ideas cristianas occidentales; específicamente de los conceptos claves trasmitidos de la Iglesia colonial en Perú. Santa Cruz Pachacuti andeaniza de varios grados esas leyendas, que siendo niño oyó con las fábulas europeas y clásicas de Satanás: “Digo que emos oydo, siendo niño, notiçias antiquísimos y las historias, barbarismos <fabulas> del tiempo de las gentilidades ques como se sigue, que entre los naturales a los cosas de los tiempos passados siempre los suelen hablar” (f. 3).

Su Relación está plagada de esta concepción del “*hapiñuñu*¹³ o demonio”. Transforma específicamente el término español demonio y lo traduce a lo que llama “*lengua general como hapiñuñu, achacalla*” (f. 3v.), y asocia el *hapiñunu* con las “*aucas y ydolos*” (f.15v.) en un sentido demoníaco. El segundo término “*achacalla*” aparece dos veces, y en ambos casos está asociado con y como “*hapiñuñu*” y como sinónimo de diablo: “...los dimonios y diablos en la lengua general se llaman *hapiñuñu, achacalla* (f.1r.) ... y después de aberlos ydo y echado a los demonios *happiñuños* y *achacallas desta terra ...*” (f.3v.).

El carácter perverso y fantasmal de este ser que estaba recalcado en las fuentes coloniales enraizadas en la noción medieval de Lucifer como fuerza maligna que se apoderaba de nuestro subsistir y pensamiento, se hacen presentes desde sus primeras

páginas. Waldemar Zoriano Espinosa (1987: 406-407) comenta que los mitos y las leyendas e inclusive los cuentos y las fábulas, constituían para la *runa* historias verdaderas. Así, por ejemplo, hablaban a veces hasta de entes que jamás existieron en la tierra: “*supais, visscuchus, sacras, japiñuños y humapurics*”. O sea, duendes, y sombras tenebrosas. Pero, eso sí, nunca tuvieron idea de “Satanás” al estilo del Lucifer del Viejo Mundo. Luis Millones (1967: 22-23) opina lo mismo que Espinosa, ya que para él, “*es difícil saber si las afirmaciones sobre el demonio provienen de la concepción particular de los misioneros o de las reinterpretaciones del grupo indígena. En la revisión del material etnográfico más conocido nos indica una escasa o nula participación del diablo en su contexto religioso*”.

En resumen, como ya lo hemos apuntado, Santa Cruz Pachacuti, a través de su formación católica, tuvo que haber aprendido de las lecciones del catecismo la importancia de este personaje diabólico en la diatriba cristiana occidental. Y su Relación es fiel reflejo de esta influencia.

b. Transculturación del hapiñuñu

De acuerdo a las referencias del “*hapiñuñu*”, en las fuentes coloniales, así como en los datos etnográficos de Morote Best, e Irene Silverblatt (1987: 179), esta tradicional figura sufrió un proceso de transformación de “*aculturación forzado*”, primero como representación demoníaca, y segundo como imagen de bruja. Dicen que estas ánimas comenzaron como un espíritu fantasmal en la antigüedad, posiblemente malévolos, que agarraba los “*senos de las personas*”. Según la traducción del Anónimo vocabulario ([1586] 1951), el vocablo *hapiñuñu* significa “*fantasma o trasgo*”.¹⁴ Gonzalez Holguín ([1608] 1952) glosó al “*hapiñuñu, o hapyñuñu*” como “*fantasmas o duendes que solían aparecer con dos tetas largas que podían asir dellas*”. El diccionario aymara de Ludovico Bertonio ([1612] 1984: 120) identificó “*hapi*” como un sustantivo que significa una mujer embarazada. En ambos, en el quechua y aymara colonial y contemporáneo, “*ñuñu*” significa *senos* de mujer.

Santa Cruz Pachacuti, en cambio, transformó el “*hapiñuñu*” en una fuerza diabólica: el enemigo infernal de la humanidad, derrotado, finalmente, por los poderes de la cristiandad y los del apóstol Santo Tomás:

*Y por entonces, a media noche, oyieron que los **hapiñuños** se desaparecieron dando temerarios quejas, deziendo: <vençidos somos, vençidos somos, ¡ay, que pierdo mis tierras!>>. A esto se entiende que los demonios fueron vençidos por **Xesuxpo** Nuestro Señor quando en la cruz en el monte calvario. (...) Y passado algunos años, después de aberlos ydo y echado a los demonios **hapiñuños** y **achacallas** desta tierra, an llegado entonces a estas provincias y reynos de **Tabantinsuyo** un hombre barbudo, mediano de cuerpo y con cabellos largos (...) que los naturales y le nombravan **Tonapa o Tarapacá**. (f.3v.)*

En algunos pueblos de los Andes contemporáneos, el *espíritu* con senos ha sido transformado en la bruja europea. Morote Best e Irene Silverblatt (1987: 179) dicen que “*The hapiñuñu began as a phanton spirit of a previous age; a spirit that was perhaps somewhat malevolent, grabbing people with its breasts. Pachacuti Yamqui, however, transforms the hapiñuñu into a diabolic force: the infernal enemy of the human race, defeated, finally by the powers of Christianity and its Apostle Saint Thomas.*” Señala Sabine MacCormack (1993: 101-126) que la antigua creencia era que muchas veces el demonio tomaba forma de animal o de seres humanos para tentar al hombre: “In this way the devil appears to human beings in human or animal form”.

c. Folclore del hapiñuñu

Osvaldo Urbano (1974: 161) opina que “*ni el movimiento de “extirpación de idolatrías” en los siglos XVI y XVII, ni la estructura y el aparato eclesiástico que impera en los Andes desde los albores del siglo XVII, han sido suficientes como para eliminar ritos, creencias y mitos que constituyen aún el fondo del discurso religioso andino*”. Al no admitir el catolicismo de la centuria del dieciséis y diecisiete con las prácticas religiosas andinas, éstas se refugiaron en una aparente ambigüedad de expresiones alegóricas para continuar su discurso propio sobre el mundo y las cosas. Es en esta

simbología donde aparecen mezclados el lenguaje cristiano y el andino. Esto se demuestra claramente hoy en día en el campesinado de Sur América.

1. Del campesinado boliviano

Lo que cuenta Rigoberto Paredes (1963:73)¹⁵ del “*hapiñuñu*” de los campesinos bolivianos concuerda con lo que han señalado Morote y Silverblatt, que este espíritu maligno ha sufrido un proceso de “*aculturación forzada*”. Pero Paredes piensa que este mito puede llegar a perder mucho de su importancia en la imaginación popular y no sería nada extraño que desaparezca a la larga. Comenta que los campesinos describen al “*japiñuñu*”, cuya denominación proviene de las palabras “*jappi asir, y ñuñu, teta*”, como duendes que habían adoptado la figura de mujeres bellas, por convenirles este disfraz más que ningún otro, y que provistas de largas e incitantes tetas, volaban por los aires en las noches diáfanas y a horas silenciosas, cogiendo a su paso y oprimiendo con sus pechos a gentes desprevenidas que encontraban y se las llevaban.

El historiador refiere que en otra leyenda las palabras “*Hapi, preñada y ñuñu, teta*” eran siempre duendes disfrazados de jóvenes hermosas, dotadas de “*lindas y turgentes tetas, repletas de una leche deliciosa*”. Éstas apenas notaban la presencia de una persona, la cual, ante una visión tan seductora, se sentía irresistiblemente atraída hacia los pezones, comenzando a extraer y gustar del líquido delicioso que vertían. El néctar envenenado la embriagaba y le hacía perder sus sentidos, para enseguida arrancarle su alma golosa y llevársela lejos, muy lejos, a los antros, donde moraban semejantes duendes. Al siguiente día no encontraban sino un cuerpo yerto y esquelizado en el fondo de alguna quiebra de tierra o a la vera de un camino desierto.

Cada vez que el indio siente volar en el aire a deshoras de la noche alguna ave nocturna supone que es algún “*japiñuñu*”, que le está acechando para arrebatarlo, y huye apresurado al interior de su casa, o se acurruca junto a un galpón para que lo proteja. Si ha desaparecido un individuo en la noche, o por algún motivo se ignora lo que ha podido sobrevenirle, o si se piensa que es un crimen o fuga voluntaria y no se sabe nada de él, atribuyen haber sido arrebatado por algún diablo.

En resumen, se puede decir que hay un paralelismo entre el “*hapiñuñu*” de Santa Cruz Pachacuti y con los campesinos bolivianos al que se refiere Paredes. Esta asociación no debe causar extrañeza ya que el cronista era nativo Colla, de los indios aimaraes de la meseta andina de Bolivia. Como él mismo ha asegurado que oyó siendo aún niño de sus antepasados estas leyendas antiquísimas de estos seres fantasmales.

2. La bruja caníbal clásica y de la sierra peruana

Los antiguos escritores clásicos ofrecen una variedad de nombres y definiciones de las brujas.¹⁶ Eran mujeres malditas que se entregaban al diablo, abandonando a Dios ([U. Molitor] en Evvich, 1702: 19). Eran mágicas, encantadoras o adivinatoras que abjuraban de Jehová y de la religión, haciendo pactos con el demonio a fin de ser sus pupilas para hacer cosas maravillosas e imposibles para la naturaleza ([Erastus] en Evvich: 21).

Según doctrinas de la hechicería, en latín se desarrolló una terminología propia para las brujas. Se le dieron siete denominaciones, que eran (en plural): *sagae, lamiae, striges, veneficae, maleficae, magae, praestigiatrices y phitanicae* (Ladislao Thot, 1935: 62).¹⁷ Todas estas expresiones significaban una sola noción, pitonisa. Los antiguos escritores clásicos realzaban sus distintos aspectos para señalar sus habilidades maléficas, y, pensaban que la mayoría eran mujeres por ser más inclinadas al ocultismo. Como “*Circe (Od. 10. 210 sqq)* y *Medea “ the supreme witches”*. Las dos hermanas y famosísimas, magas, Medea y Circe eran hijas de Hécate.¹⁸

Ciertas características coinciden con la bruja de Efraín Morote Best (1986: 66). Este autor publicó dos cuentos folclóricos recogidos en la sierra peruana de una maga caníbal que solía comerse a los niños. Estos cuentos recuerdan a la malvada vieja de Hänsel und Grethel de Grim, y tienen similitud al tema de los “*hapiñuñus*” de Santa Cruz Pachacuti. El más detallado de las dos historias, fue recogido en el paraje de Malvas, perteneciente a la provincia de Aija del Departamento de Ancash, y trata de una maga antropomorfa “*Achikyé*”, a cuya casa fueron dos niños y ella se los quiso comer:

La vieja devora al niño, mientras la hermanita va por agua. A sus gritos y preguntas responde el hermanito desde el vientre de la bruja. El chico logra salir

de su encierro y huir en las espaldas de su hermana. La vieja comienza una persecución sin tregua, venciendo diversos obstáculos, hasta que llega a la niña postrada de rodillas. El cielo responde a los lamentos de la niña y suelta una cadena de oro en la que huye, por suspensión, en compañía del hermano. La bruja pide igual merced al cielo. Desciende una “champa” (soga) de la que se vale para subir, pero un ratón roe la soga consiguiendo que la bruja se precipite desde las alturas. La sangre de la bruja salpica hacia todas las quebradas y, entonces, queda diseminado el eco como recuerdo de esa sangre. El eco es la voz de Achikyé.

Como indicó Julio Caro Baroja (1997: 74-75), la brujería existía desde épocas muy antiguas. Miguel de Cervantes, también inspirándose en las creencias de la época, escribió en *El coloquio de los perros*, en 1613, sobre la figura de “la Cañizares” que entró en un aposento con el fin de prepararse para el viaje demoníaco, y para eso, tuvo que recurrir al uso de ungüentos “*tan frías que nos privan de los sentidos en untándonos con ellas y quemamos desnudas y tendidas en el suelo*”.

En resumen, existe una similitud entre el esquema de Silverblatt, Paredes y Morote Best. La primera reconoce el aspecto progresivo de la asimilación del tema del “*hapiñuñu*” en la bruja caníbal europea. Ortiz (1973: 185) añade que este ser malévolo tuvo confrontaciones con Dios, porque ella era como el diablo, el enemigo de Jehová.. En el cuento de los campesinos bolivianos y peruanos, de Rigoberto Paredes, y Morote Best, vemos que este mito todavía vive en la tradición oral moderna andina, y que este personaje es temido por sus poderes sobrenaturales.

3. Achikyé, variante de parentesco y demonio

La “*Achikyé*” de Efraín Morote Best, parece ser una variante de la palabra quechua “*achik*”, que González Holguín ([1608] 1952:13)¹⁹ define como hechicero que adivina la suerte, escupiéndose la mano, o el humo de coca hacia el objeto perdido. Tom Zuidema (1989: 102-103)²⁰ al analizar a Pérez de Bocanegra, encuentra que la estructura social de parentela es igual a la de Santa Cruz Pachacuti: “Manco Cápac, construyó una

casa con tres ventanas, simbolizando a sus ancestros en el lugar donde había tenido una visión de su futuro papel de conquistador Inca de los indígenas.”

La de en medio, *Tamputoco*, era –como Manco decía –“*la ventana de su tío*”. Entre ellas había dos árboles, uno de oro y otro de plata, que simbolizaban respectivamente a sus descendientes de la familia de su padre y su madre: “*Estos dos árboles significaban a sus padre y madre Apo Tampo y a Pacha Mama Achi*”.²¹ Tom Zuidema (Ibídem) señaló que la palabra “*achi o achik*, como en *Pacha Mama Achi*, no sólo significaba “*bruja hechicera*”, como lo glosó González Holguín, o como lo designó Pérez Bocanegra, “*acbik*” como “*tatarabuella*” sino como lo definió Santa Cruz Pachacuti, como “*madre tierra hechicera*” (f.8v.):

Al fin los labró los indios por horden de **Manco Cápac** dezahiendo la cassa, udeficando canterías a manera de ventana que eran tres ventanas que significavan la cassa de sus padres d donde descendieron, los quales se llamaron: el primero **Tampo Ttoco**, el 2º **Mara Ttoco**, el 3º **Sutic Ttoco**, que fueron de sus tíos agüelos maternos y paternos que son como este:²² **Yncap Tampo Tocon o pacarinan, yurinan cacpa unanchan**, en lengua general se llama **Pacarie Tampo Toco**. Estos dos árboles significavan a sus padre y madre **Apo Tampo y a Pacha Mama Achi**.

La bruja antropomorfa Achikyé, vis-á-vis, achik, vis-á-vis, hapiñuñudemonio, según lo que revela Tom Zuidema, es la tatarabuella que vivió en las profundidades de una cueva y la ascendiente del tronco matrilíneo de los primeros incas que reinaron en el Tahuantinsuyu. Este parentesco puede servir como analogía para señalar o explicar el relato bíblico del Paraíso, el pecado y la intervención de Eva como madre de la raza humana, causante del dolor y sufrimiento del hombre. Por ser débil y no poder resistir la tentación de Lucifer,²³ que había sido expulsado del Reino Celestial, el ser humano ha tenido que arrastrar con el pecado original. Según Guy Rozat Dupeyron (1992:141), en el mito cristiano, la figura de Satanás es central:

por sus mentiras la mujer cogerá el fruto prohibido y la pareja originaria será lanzada fuera del paraíso terrenal. Por obra del diablo los hombres serán condenados a entrar en el tiempo de la historia y deberán trabajar, sufrir y reconquistar paso a paso el perdón divino. El demonio y sus secuaces, después de su osadía y rebeldía, desesperados por haber sido condenados a vivir para siempre fuera del goce divino, consagrarán todas sus energías en alejar al hombre de la posibilidad de su salvación, de ahí que se transforme en el enemigo del género humano. En la Biblia, la lectura de la acción y presencia diabólica era posible sólo mediante el intertexto cristiano en proceso desde los padres de la Iglesia, a través de todos los pensadores cristianos de la Edad Media y los demonólogos contemporáneos.

4. Fuego y hapiñuñu

En la Relación de Santa Cruz Pachacuti, los aspectos de la ecuación del “hapiñuñu” se confirman, pero se añade un elemento más: el fuego. Importante, por un lado, en la historia andina y, por otro lado, en la literatura clásica y, las parábolas de las Sagradas Escrituras.²⁴ El cronista, hombre de su tiempo, influenciado por la diatriba religiosa católica, consideraba como un complemento importante de la leyenda andina, los relatos de Dios y de la historia sagrada. La lumbre, en la tradición cristiana es importante para la sobrevivencia del ser humano, pero también se refiere al infierno. Este es el lugar donde habitan los demonios o hapiñunus, y el castigo eterno donde las almas perversas van a morar.

La leyenda de Santo Tomás, o Tonapa, el apóstol de herencia occidental, en tierras del Tahuantinsuyu le sirvió al escritor para vincular a la crónica indígena con la tradición clásica y bíblica. Este apóstol redujo a cenizas un santuario de una deidad femenina satánica, localizado en “*lo alto de un cerro llamado Cachapucara*”. La hoguera aquí se representa como castigo y sufrimiento, y se sitúa al templo en un lugar específico andino. Según D. Alcedo ([Diccionario: 191], en Henrike Urbano y Ana Sánchez: 1992: 181), el distrito de San Pedro de Cacha es un paraje nombrado Rache, donde se ve un edificio antiguo y grande con nueve puertas, que se dice que sirvió de

Templo al dios “Viracocha”, en tiempos de la gentilidad. En la tradición cristiana uno de los prodigios que se le atribuían al apóstol Santo Tomás, era la destrucción de una imagen idolátrica de bronce del Sol donde se ocultaba el diablo, el cual se derritió como si estuviera hecho de cera (La leyenda dorada, tomo I: 47, *Ibíd.*). Variantes de esta misma raigambre se ven en la Relación de Santa Cruz Pachacuti (f. 4v.): “*Lo uno dizen que en un çerro muy alto llamado **Cacha Pucara** estaba o abía un ydolo en figura de muger, a el quel dicen que **Tunapa** tubo gran odio con el dicho ydolo. Y después ke echó fuego y se abraçó el dicho çerro, que hasta el día de oy ay señales de aquel milagro espantable jamás oydo en el mundo.*”

En resumen, Lucifer siempre nos estará tentando. Su habilidad poliforme es genial, ya sea como bruja, hechicera, Çupay o hapiñuñu. Como se ha visto, desde la primera centuria del siglo dieciséis, Satanás era omnipresente en el Nuevo Mundo, y tenía todas las características y facultades del “*demonio clásico*”. Podía hablar, aparecer o desaparecer a su antojo, metamorfosearse, inmiscuirse en el sueño, poseer almas y cuerpos, hacer pactos con los shamanes, etcétera. A continuación veremos como Santa Cruz los vincula con el origen y el caos de cada reinado de los Incas.

d. El demonio y los Incas

Santa Cruz Pachacuti relaciona a los “*hapiñuñu vis-á- vis demonio*” con la historia de los Inca, el diablo de la catequesis cristiana y la fábula del mito occidental de la literatura clásica. Ana Sánchez (1992: 158) advierte que este autor, a partir de una formación intelectual católica incorporó la tradición andina como apéndice de la gran narración del mundo, y que le suministraría los sucesos convenientes para enjuiciar la ruina del orden incaico. Pierre Duviols (1993:22-23) dice que el:

cronista quiere mostrar cómo la Providencia divina –que se confunde con Dios– ha anunciado y dispuesto las etapas necesarias, y realizado por fin el cumplimiento de un proceso preconcebido, que ha de culminar con la proclamación en los Andes del mensaje de Cristo. Pero, este proceso histórico providencial es conflictivo e irregular, porque se desarrolla conforme a la lucha continua Dios/Demonio. El Demonio inventa y produce grandes estorbos y retrasos –pero siempre con el permiso de Dios –.

Al relatar el origen de los soberanos, Santa Cruz Pachacuti hizo un recuento de cuántos de ellos fueron idólatras del diablo o *hapiñuñu* y *achacallas*, que andaban visiblemente por toda la tierra. Estos seres fantasmales fueron los causantes del caos y de la behetría de algunos gobernantes, y por consiguiente, de la desgracia del Tahuantinsuyu. Aseguraba que antes de la llegada de ellos al territorio andino, se habían multiplicado en el orbe terrenal, y eran los responsables de sembrar la discordia y el desorden entre la gente preincaica, la cual era torpe e idiota y sin letras. Por este motivo fueron fácilmente engañados por Lucifer que les hablaba convenciéndolos con promesas falsas.

1. Apo Manco Cápac I, 1º Inca

Los demonios y sus deidades seguían creciendo en el imperio hasta la llegada del primer Inca, Apo Manco Cápac. Por este soberano, esta gente tuvo leyes morales porque les impuso un buen gobierno y se deshizo de todas las guacas causantes de la aberración en que estas “*gentes comunes*” vivían. (f.8):

Este ynga Apo Manco Cápac se cassó con su ermana carnal llamada Mama Occto, y assi comenzó poner leyes morales para el buen gobierno de su gente, conquistándole a los inobedientes muchas provinçias y naciones de los Tahuantinsuyos ...(8v.) Y assi <<mandó>> que los vestidos y traxes de cada pueblo fuesen diferentes, ... que cada provinçia y cada pueblo se escogiesen o hieziesen de donde descendieron, ... (f.9) Y como en general los indios eran tan ydiotas y torpes, con poca façelidad y por se tan haraganes, los escogieron por su pacarisca o pacarimusca, unos a las lagunas,... De modo que cada porvinçia tomaron y escogieron para sus paracariscas y assí a esta gente ydiotas y sin letras, los demonios y diablos y hapiñuños los engañaron con poca façelidad, entrando en los dichos falsos pacariscas los mismos demonios, hablando con promesas falssas y assí cada día yban creciendo estos pacariscas.

Pero la labor del patriarca de la generación de los incas no fue seguida por sus descendientes que permitieron que estos hapiñuños volvieran a sus costumbres de engañar y causar desorden. El primer soberano que consintió que el demonio volviera a

sus embustes por la poca devoción que tenía al “*Hacedor del Cielo y la Tierra*”, fue su hijo Sinchi Roca.

2. Sinchi Roca, 2º Inca

El desventurado gobernante comenzó a adorar al diablo por medio de la brujería e hechicería, permitiendo que las deidades fueran reverenciadas por medio de ritos paganos y sus adoratorios crecieran por todas partes del Tahuantinsuyu, y hasta se infiltraran en sus súbditos y ejército. (f.11v.):

*Al fin el dicho **ynga** no entendió quera cossas del enemigo antiguo y como las obo en su mano, les abía suçedido mucho más que antes con el indio, y los indios sus sujetos los procurararon de aberlo en las manos los **guancanquis** etc. Y desde entonçes sizen que en los serros y manantiales parecieron muchos **guacas** y ydólatras sin bergüença. Y assí los abía mandado que obiese sacreficadores en cada pueblo y parcialidades. Al fin en todos los lugares no cupieron **guacas**. En este tiempo los abía començado sacrificar con sangre humana y con corderos blancos y conejos, **cocas y mullos**, y con çebo y **sanco**.*

Con este Inca, Santa Cruz Pachacuti, intercala una historia amorosa donde Satanás se apoderaba de las almas humanas por medio del encantamiento, y de esta manera unificó el universo mágico andino con el mito clásico y cristiano. Utilizó los “*guancanqui*” o amuletos amorosos, y los hechizos de los “*atados*” populares en el Viejo Mundo. (f.11):

*En este tiempo abían hallado a unos moços y moças que se amaban demasiadamente, el qual por el dicho **ynga** dicen que fue preguntado los dicno moço y moça, y los cofesaron en acto publico que no podía ser apartados. Entonçes los preguntaron y hallaron en los dichos amancebados unas pedresuelas muy rredondas. Preguntados, dixieron se llabama **sonco apachinacoc** <**huaccachinacoc**>.²⁵... Y entonçes diçen que un probe moço llama **michi** y todo andrajo abía entrado en la casa del **ynga** <**Sinchi**> **Roca**, y una doncella muy querida del dicho **ynga** se a ydo de aquel probe undio, y como lo desapareçieron los hizo buscar hasta que los trujo al uno y al oto. Y le mandó dar*

tormentos, (f. 11v) y la india les confesó disiendo que abía probado el amor el dicho llama michi. Al fin <después de aber> hecho parecer un guancanqui²⁶ dado de un demonio, y entonces dicen quel ynga les preguntó que dónde abía dado, el qual dicho indio como abía tenido pacto con el demonio en unas cuebas.

Los amuletos eran el arma más penetrante en la antigüedad. *Periamma o periophton* era la definición griega y significaba literalmente “objetos que se amarran alrededor”. Eran desde simples cordones de hilos, “apachetas”, hasta piedras preciosas y medallas de plata y oro. Ana Sánchez (1992:158) comenta que en el siglo diecisiete el “*guancanqui*”, que ocupaba un lugar muy destacado en el universo mágico andino, se refería a un grupo variado de talismanes con que el hombre común expresaba su deseo de ventura. Estaba estrechamente vinculado a la pasión amorosa que disponía de una carga mágica para atrapar voluntades con fines deshonestos. Esto tendría su réplica en los “*atados*” que las pitonisas europeas preparaban para sujetar a los amantes.

Esto recuerda a la Celestina, personaje prototipo y suficientemente revelador de la hechicería erótica, hermana de las brujas clásicas de la literatura griega y romana. Francisco Flores Arroyuelo (1976:161) comenta que fue una mujer quien en su juventud había pasado por la práctica del amor a sueldo para terminar ejerciendo de alcahueta o tercera bajo el amparo del misterio, de muñecos heridos por alfileres y conjuros poderosos empañados por el mal. Julio Caro Baroja (1997:92) dice “*que los terceros, magos, arúspides, adivinos (arioli) y los que se daban a la astrología (mathematici) eran los mayores enemigos de la Iglesia. E inclusive, los antiguos dioses se vieron asimilados a los demonios, abstrayendo y unificando más los conceptos.*”

Con Sinchi Roca, para el cronista, este mundo de la magia maléfica del deseo sin freno, se presenta dominado por una pasión fiera. Después de este segundo Inca, sus descendientes pusieron orden y prohibieron la adoración de los ídolos, hasta el quinto gobernante (sexto, como ya expliqué en el capítulo tres).

3. Ynga Roca, 6º Inca

Según Santa Cruz Pachacuti, este gobernante llamado Inca Roca fue gran amigo de los bailes, de la borrachera y de la nigromancia. Los shamanes, adivinos y

curanderos libremente andaban por todo el reino exhortando a la población que adorara a Satanás. Los andinos habían caído otra vez en prácticas de brujería, y por lo tanto, eran intrínsecamente diabólicos. Cuenta el cronista que este soberano fomentaba este vicio, porque era uno de los que creía en las hechicerías y supersticiones. El día que nació su hijo, mandó a llamar a todos los que se dedicaban a este oficio para que vaticinaran por qué el niño había llorado sangre al nacer. (f.17):

... dicen que el infante lloró sangre de lágrimas, milagro nunca oydo. Dicen que desto se espantaron todos y desde entonçes se llamó **Yabar Uacac Unga Yupanqui**, y por el dicho su padre **Ynga Ruca** los haze la diligencia de buscar quien los entrepertasse aquello de su hijo. E este tiempo los abían dicho que los **ualla uiças y conti uiças**, <**cana uiças**> eran gente adivino, y como la diligencia eran tan grandes, acudieron tantos **cauchos, laycas, humos, uscutas, uiças** que no abían cabido en el **Cuzco**, de que este **ynga** no les quiso confiar sus secretos y preguntas <en ello> para que la gente no les tubiesen en menos grandeza. Antes en acto público los reprehende a todos diciendo: <muchos sabios sin provecho>. Al fin, con excussas los dispiden para que fuesen cada uno a sus tierras; y como se abían dejado yr libres a los incantadores y negrománticos, bruxos, hechizeros, y <ellos> en llegando cada uno a sus pueblos y cassas hazen con más libetad que nunca en ydolatrar, exhortándoles a los pobres naturales para que hecçieran otro tanto.

El mandatario murió siendo viejo. De herencia o legado le dejó a su pueblo las prácticas más aberrantes y los apartó de la creencia del “Hacedor de todas las cosas”. Pero su hijo Yabar Uacac Ynga Yupanqui puso orden en el Imperio, y juzgaba muy severamente al que no acatara sus leyes. Su ejemplo fue seguido por sus descendientes hasta la muerte del octavo gobernante, Pachacuti Ynga Yupanqui (o noveno en el orden que debiera seguirse). Antes de entrar en discusión sobre este monarca, es necesario explicar en que consiste la nigromancia, porque más adelante, Santa Cruz Pachacuti volverá a este mismo tema.

La nigromancia

La palabra nigromancia viene del griego <*nekros, muerte, y manteia, adivinación*>, y designa el arte de exhortar a los difuntos para descifrar el futuro. En la religión cristiana, se lo refiere como <*magia negra o diabólica*>. Una costumbre andina similar la conecta con los ritos paganos de la literatura clásica, para invocar a los espíritus malignos de los finados. Fray Lope de Barrientos, que seguía con fidelidad las ideas de Santo Tomás, define que la “*nigromancia expresa invocación de los malignos espíritus, la cual pertenece a los nigrománticos, e llámese prestigium que quiere decir cerramiento, por cuanto entonces se cierran los ojos de los nigrománticos, por tal manera que no pueden conocer las ilusiones diabólicas, que los malignos espíritus usan en tales actos.*” (G. A. Getino: 1927: 140).

La antigua hechicera de espeluznante imagen fue la maga Erichtho, la que describió Lucano en la *Farsalia*, que según Caro Baroja (75), al operar con los muertos,²⁷ había llevado a un grado de perversidad mayor a los que realizaban las hechiceras de Tesalias. Influenciado por Lucano, Juan de Mena en su obra *El laberinto de la fortuna* relata un episodio de nigromancia. Tal como Platón, atacaba a los que creían que podían invocar a los muertos y captar la voluntad de los mismos dioses, no sólo con sacrificios y oraciones, sino con encantos. De la misma manera, nuestro cronista criticó al Inca Roca, por seguir las ceremonias paganas de este rito, y por alejarse de las buenas costumbres de su padre Manco Cápac.

4. Topa Ynca Yupangui, 10º Inca

Santa Cruz Pachacuti, narra que Topa Ynca Yupanqui quiso celebrar la muerte de su padre con cantos y alegría, siguiendo la costumbre inca de los “*taqui*”. Según Raúl Porras Barrenechea (1954:142),²⁸ este baile era semejante al “*areito*” antillano o azteca, poseído de un ardor báquico. En cada reinado, o a raíz de un nuevo triunfo imperial, se inventaban nuevos “*taquis*” y “*hayllis*”²⁹ o cantos, con diversos vestidos, ceremonias e instrumentos, ya fuesen las “*succas*” o cabezas de venado, o los “*haradados*” caracoles

del mar, denominados “hayllac” o “quipac”, o trompeta del triunfo, o “atabales” de oro engastados en pedrerías.

Cuenta el cronista que las mujeres de este gobernante, recriminaron a su hijo Topac Inca Yupanqui por seguir estas costumbres andinas, e influenciadas por el demonio el llanto se inventó. Aquí hay una crítica severa a la necropompa. Quizá se deba a que esta celebración era una tradición de los pueblos indígenas preincaicos. Como se ha dicho, para el cronista, esta gente era ruda y salvaje.

Rito de la necropompa incaica

Según Carlos Aranibar (1995: 341), la necropompa no aparece como rito incaico, sino que resulta como un rasgo cultural de periferia, subsistente en pueblos recientemente incorporados al dominio de los monarcas del Tahuantinsuyu, con diferencias fisonómicas regionales. En el altiplano del Ecuador, adherido al territorio del Imperio en los últimos 50 años de expansión militar, las etnias locales mantenían en gran medida sus usos de raigambre de la meseta andina. Algunas de estas prácticas de la zona ecuatoriana, fueron lo primero que vio el invasor en Cajamarca. De ahí el riesgo de tomar al pie de la letra algunas noticias de los cronistas primitivos, que atribuyeron, “in toto”, rasgos de creencias fronterizas: “*Atahualpa que nació en Quito y pasó toda su vida en el área norteña, y sus capitanes, también oriundos de la región, dieron de la cultura de los Incas una imagen híbrida.*” Así se explica, prosigue el historiador, que entre Atahualpa y sus gentes, junto al ritual cortesano tradicional, coexistieran muchas características de las costumbres de las etnias conquistadas por los incas. Una de ellas era justamente este culto, elemento conspicuo de ese país.

Según Porras Barrenechea (144), Sarmiento de Gamboa relata que al fallecer este Inca Pachacutec, le dijo a Tupac Inca Yupanqui: “*Cuando yo sea muerto curarás de mi cuerpo y ponerlo has en mis casas de Patallacta. Harás mi bulto de oro en la casa del Sol y en todas las provincias a mi subjeta harás los sacrificios solemnes y al fin la fiesta de puracalla para que vaya a descansar*”. Para González Holguín, la palabra “*purucayan*”, significa “*un llanto común por la muerte del Inca, llevando su vestido y su estandarte real, mostrándolo para mover a llanto, caymi saminchic caymi marcanchic*

ñispa” El padre Bernabé Cobo ([1653] 1956: 273-274) narra que “*enfalleciendo el indio, hacían sus deudos grandes llantos y ceremonias antes que lo enterrassen: y si era señor y cacique, todos sus vasallos. Duraban estos llantos y obsequias más o menos tiempo, según el estado y calidad del difunto. En la muerte de grandes señores duraban ocho días,... Celebraban estos llantos bailando al son de sus atambores y cantando endechas tristes y lamentos,...*”

Años después de la conquista, un cronista cuzqueño vio llevar a cabo en Vilcabamba, a la muerte de Titu Cusi Yupanqui en 1571, la ceremonia que los incas usaban en sus entierros y cabos de años, “*que ellos llaman en su lengua purucalla que quiere decir honras.*” Quizá la gente que vivía en las montañas de los Andes con el cronista y su padre Manco II pudo mantener sus costumbres indígenas, y la influencia católica no se arraigó tanto como fue en el caso de Santa Cruz Pachacuti. Para él, el lamento y quejas de estas mujeres no era otra cosa que histeria, el cual significaba que habían entrado en trance y sus gritos y llantos eran porque estaban poseídas por el demonio. (f.22):

*Y entonces todos los parientes y mugeres de su padre hazen lo contrario, deziendo que el **ynga** se holgava de la muerte de su padre, cantando alegrías. Al fin las yndias salen otra procesión, todos haziendo llantos y lloros, y trasquilados y con fajas negras, y el rrostro, todo hechas negras, con **uinchas de tunissa o quisua**, hechas con campanillas de la misma **quechua**, y desnudas hasta medio cuerpo, asotándose con **quichuas** y **coyos** o **siucas**... (f. 22v) ... Y por el dicho **Pachacuti Ynga Yupangui**, viendo a su madrastra, ... teniendo por loca de aquella manera a todas desnudas las tetas colgadas,... y las caras ontadas con çeniza negra y çebo, y asotarse y llorarse con tomorçillos. Este llorar sin duda abía sido inbentado de los demonios.*

Para el cronista, este décimo Inca, por ser enemigo de las huacas y demonios, criticaba y se burlaba del histerismo de los parientes de su padre. E incluso se lamenta al relatar que al momento de su muerte su hijo Huayna Cápac aún fuera menor de edad, y que el Tahuantinsuyu quedara a cargo de su tutor, Apu Guallpaya.

5. Guayna Capac Ynga, 11º Inca

Según Santa Cruz Pachacuti, durante la infancia de Huayna Cápac, los indios volvieron a caer en la idolatría por el mal gobierno del regente. Apu Guallpaya comenzó a adorar a los astros celestiales para que lo ayudaran a quedarse con el Imperio. Debido a esta influencia, y por ser muy joven, este Inca comenzó a idolatrar a estos falsos dioses y a otros más como Pachacámac, desviándose de las creencias de sus antepasados e instigado por los hechiceros, de su reino. También alude que este soberano era nigromántico como Ynga Ruca, porque invocó a su padre Tupac Yupanqui, para que su hermana se casara con él, después que ésta lo rechazara. Por este motivo, este «bárbaro señor», tuvo un fin trágico, por creer en las falsas promesas de la Huaca Pachacamac y los demás ídolos.

Huayna Cápac y el mito de Pandora

Al relatarnos Santa Cruz Pachacuti el trágico final de Huayna Cápac, se encuentra cierta similitud con la leyenda clásica de la caja de Pandora.³⁰ Un mensajero de manta negro es enviado por el Hacedor, «con un pputi o cajuela tapado y con llabe», conteniendo un regalo que era una maldición fatal: “Y el ynga manda <al mismo yndio> que abra, el quel dize que perdone, diciendo que el Hacedor le mandava el abrir a sólo el ynga. Y visto por el ynga la razón le abre la cajilla, y de allí sale como mariposas o papelillos bolando o esparçiendo hasta desaparecer, el queal abía sido pestilencia de sarampión.” (f.36)

Una diferencia muy obvia entre estas dos fábulas es el sexo del chasqui. En la mitología griega era esencial que el portador fuera una mujer. Pandora fue la primera creada por Zeus, y la trágica ironía es que este dios pagano la hizo para dársela como ofrenda al hombre. Según Hesíodo ([¿702-703?]) 1982:32), Zeus la nombró Pandora, la cual quiere decir “obsequio o regalo”, porque todos los dioses del Olimpo le dieron algún don para que hiciera daño al ser humano que se alimentaba de pan.³¹

En la Relación de Santa Cruz Pachacuti, la dádiva es el “sarampión”, una peste mortal que acabó con la vida del Inca y muchos de sus orejones soldados. Sin embargo, en el manuscrito del Huarochirí (1975:75-76) la doncella enviada como presente a

Huayna Cápac fue la causante de su aniquilamiento, como en el mito de Hesíodo. Al instante que abrió el estuche expiró. De acuerdo a esta leyenda, el padre de la huaca Cuniraya Viracocha, le mandó a este monarca una cajita que contenía una dama de pequeña estatura, pero bellísima gran señora, con cabellos como de oro encrespado, con traje elegantísimo. El gobernante quedó hechizado por su hermosura y no quiso regresar más al Cuzco, para luego desaparecer y fallecer.

Sabine MacCormack (1992:310) asoció a las “mujeres enanas” con el reino de la muerte. Ella dice que en el siglo dieciséis la gente nativa de Chíncha, de la costa central del Perú, le dijeron a los españoles que una raza de estos seres diminutos había habitado el área antes que ellos, y que sus huesitos podían aún encontrarse enterrados en las ruinas: “In staying with the dwarf lady, Huayna Capac thus located himself in the world of the dead.” En resumen, el regalo de los mensajeros de estas dos leyendas puede ser visto como fatal.

Las descripciones de los portadores en ambos mitos andinos, relacionados con la muerte de Huayna Cápac, tienen una interesante similitud. Aparte de su identidad masculina, contrario al papel femenino en la leyenda clásica griega, los dos chasquis se describen vestidos de negro. Santa Cruz Pachacuti se refiere a esta figura simplemente como <<un mensajero de manta negra>> (f.36). En la fábula del manuscrito de Huarochirí es una golondrina. Domingo de Santo Tomás ([1560, 62] 1951:141), identificó el vocablo “guayanay” como “golondrina o pájaro negro”. Existe la creencia popular de que este animal, es signo de mal agüero. El portador y el gorrión de nuestro cronista comparten las mismas características de: - alas, manto y muerte. Aparte de esto, se puede decir que significa luto por el sufrimiento de la pérdida de un ser querido.

Pájaros negros y demonio

En el folclore de la literatura occidental el demonio se representa a veces como una avejilla negra, y, el diablo está personificado como una imagen prieta, fea, y envuelta específicamente en un manto oscuro. En la Edad Media estas características concordaban con la muerte y con el matiz de Satanás en la doctrina cristiana. Hayden White explica que después del diluvio universal Lucifer anduvo suelto por el mundo, por culpa del hijo

menor de Nóa, Ham. Los genealogistas bíblicos hicieron una combinación de su descendencia, entre la gente salvaje y los primitivos gigantes. Éstos, de acuerdo a la raíz de la palabra hebrea, tenían que ser negros, ya que la variación adjetiva de Ham indicaba este color, la tierra de Egipto (errantes), y Canaan (idólatras paganos). Comenta White que: “Later on, Christian biblical commentators insisted that Ninrod, the son of Cush, must have been descended from Ham, which would have meant that he was not only black, but that he shared the attributes of the prima giants; grossness and rebelliousness”. En la España del siglo dieciséis, aún después de que se expulsaron a los judíos y musulmanes, bajo la mirada prejuiciosa de los oficiales de la Iglesia, las brujas y los judíos empezaron a ser identificados arbitrariamente, y el “sabbath” o día de descanso fue convertido en una especie de aquelarre, poblado de demonios. El enemigo tomó frecuentemente la forma de un negro y fue, por lo tanto, asociado con los africanos (Luis Millones: 1955: 110). En las dos fábulas mencionadas, el sarampión de Santa Cruz Pachacuti y la golondrina del texto del Huarochirí, tienen semejanza con el mito de Pandora de la literatura griega, y el folclore occidental. Podemos concluir que son una apropiación o una dramática representación de la narrativa colonial influenciada por la conquista del Tahuantinsuyu.

Tom Zuidema (1991: 815-817) analiza una batalla ritual en el Cuzco escrita por Felipe Guamán Poma. En esta contienda los incas salen victoriosos. El cronista está describiendo de la misma forma que se celebraban las ceremonias populares en la Europa de entonces. No importaba si era cuando una ciudad ilustre recibía a un rey; o si era una ocasión del día del Santo de un pueblo; o si era por la fiesta de Corpus Christi. Opina Frank Pease (1973: 93) que es otra visión de lo que llama “de los vencidos”. Se inició con la conquista castellana y se manifiesta en las crónicas, los procesos judiciales, en las versiones teatrales y la pintura. Esta manera de ver el Imperio derrotado sigue patente hasta nuestros días en los mitos actuales, los cuales anuncian la vuelta del Inkarrí, o el regreso del Inca Atahualpa cuando su cuerpo y su cabeza se vuelvan a unir.

En resumen, la versión de Santa Cruz Pachacuti, refleja una réplica de las imágenes visuales y tensiones dramáticas del arte o ritual europeo, que quizá pudo

observar y se le quedó grabada en su memoria. La narrativa del mito del Huarochiri, tiene un tono diferente. La dinámica de lugar y lenguaje simbólico son más complicados. Pero lo que es importante para el cronista es criticar la conducta de los gobernantes del Tahuantinsuyu que no siguen la ley del “Hacedor”. Los dos últimos monarcas son un ejemplo vivido de su mensaje.

6. Huascar Ynga, y Ataquallpa Ynga

De acuerdo al esquema de Santa Cruz Pachacuti, los dos últimos Incas, Huascar y Atahualpa tienen un trágico final por apartarse de las creencias de “Viracocha” y, por regirse por los designios del demonio.

Huascar Inca

Huascar, al igual que su padre Huayna Cápac, había adorado a la “Huaca Pachacamac” y al diablo. Al rey del infierno ofrecía rituales de sacrificios humanos, o “*de capac huchacocuy*”. Según el mismo autor, fue Capac Yupanqui quien los impuso o inventó: “*de enterrar a los muchachos sin manchas y con oro y plata.*” Ana Sánchez (1992: 208), comenta que está refiriéndose a la “*capacocha*”, término que designaba estos sacrificios humanos. El castigo de Huascar tiene una explicación. Según el cronista, este Inca había reemplazado la plancha de oro que representaba al “*Hacedor Viracocha*” en el *Templo Coricancha* por una “*imagen redonda como al sol con rayos*”. Este disco fue colocado en ese lugar por orden del primer monarca, Manco Cápac. Estos comentarios los vemos en los folios 8 y 13 verso de la Relación cuando se refiere a la renovación del Templo en tiempos de Mayta Capac, biznieto de este soberano.

La alusión a esta substitución de una elipse por otra, no está muy clara en su obra, pero lo que quiere dejar sentado Santa Cruz Pachacuti es que el Dios de los gobernantes andinos no era el Sol, sino el “Hacedor Viracocha”. Por este motivo, Huascar, por no haber seguido las creencias de sus antepasados, había pecado y pagado muy caro por sus culpas con la muerte. El mismo Inca se había arrepentido, aunque muy tarde, de haber adorado a estos demonios crueles y pérfidos, que lo habían engañado. Por este motivo, puso en su boca un lagrimoso lamento, y con que llama a la “*Huaca Pachacamac*”, que

le había pronosticado la victoria contra su hermano Atahualpa, <<*sopay llulla*>>. *Çupay es el diablo, y Llulla, mentira, cosa engañosa* (Ana Sánchez: 1992: 259).

Los dos capitanes orejones del ejército de Atahualpa, Quisquis y Calicuchima, quienes habían servido fielmente a su padre, en vida de éste, se burlaron de él, y le dijeron que su desgracia y desventura se la tenía bien merecida por haber caído en estas aberraciones abominables y sacrílegas. (f.42v):

Quisquis y Chalco Chima se reyen o reyieron grandemente, deziendo: <<vení acá, loco tonto, vuestros males y pecados son el que pe[r]dió estas guerras, y vuestro gran ventura me an traído hasta aquí, y por vuestras ofenssas que abéis cometido contra el Hacedor,... Y entonces el dicho Guascar los acuerda, trayéndoles a la memoria a todos los adolatorios de las guacas que abía adorado, comitiéndoles pecado.

El soberano paga muy caro por todas sus aberraciones. No solamente él y su familia fueron ejecutados por orden de su hermano, sino todos sus servidores corrieron la misma suerte. Atahualpa también iba a pagar por sus culpas.

Atahualpa Inga

La misma suerte tiene Atahualpa en manos de los conquistadores españoles. Santa Cruz Pachacuti, al relatarnos la guerra fratricida que tienen los dos, alude al mito cristiano de Abel y Caín. Por este pecado de mandar asesinar a su propio hermano, Francisco Pizarro, lo castigó y ordenó su muerte por traidor: “*Al fin por horden del dicho Atao Guallpa Ynca los mató a Guascar Ynga en Antamarca,... y después fue ajusticiado por traydor.*” (f. 43).

Santa Cruz Pachacuti, quizá por su formación intelectual católica bajo las diferentes órdenes religiosas que estuvieron en América, en el tiempo de la conquista, incorporó la tradición andina de los monarcas incas y sus súbditos que no siguieron las leyes del “Hacedor”, como un apéndice de las creencias judeocristianas de la Biblia. Esto le sirvió para explicarnos que la ruina del orden del Tahuantinsuyu fue Satanás, el mismísimo que causó la desgracia de Adán y Eva, en el Paraíso Terrenal.

En conclusión, el análisis de la narrativa de ambas Relaciones representa ejemplos de la mitología prehispánica, y de las convicciones y de los valores impuestos por la sociedad colonial de la época. El dogma cristiano lo vemos en la invención occidental del demonio filtrado en la alegoría del “supay y hapiñuñu”. El estudio de la fábula en Santa Cruz Pachacuti y Titu Cusi Yupanqui demuestra la validez de una obvia suposición que podríamos hacer de que de alguna manera los dos textos representan una tradición oral indígena compuesta después de casi un siglo de evangelización y subyugación. Por estas conjeturas, es lógico asumir que la fe católica y el dominio del invasor tuvo una profunda influencia en la sociedad del Imperio, y por consiguiente, que las leyendas europeas de Lucifer se hayan andeanizado y propagado por el Tahuantinsuyu para enraizarse en la historia de los Andes.

En este sentido, la observación de este mito occidental del diablo en ambas relaciones, se espera. Lo que es admirable es que el análisis demuestre que las obras sean un ejemplo importante de la preservación de la cultura prehispánica, o preincaica, a pesar de la violenta y agresiva occidentalización y que ambas hayan sido escritas durante el periodo colonial, que hayan conservado elementos significativos de esta creencia en una forma viable dentro de una ideología hostil del ambiente peruano de los siglos dieciséis y diecisiete.

CAPÍTULO CUARTO

NOTAS

1. La representación caprina del Demonio, a la imagen pagana que más recuerda es a la del dios Pan. Pan tiene, en efecto, cuerpo humano hasta muslos y piernas, y además orejas y cuernos. Escaso, en cuanto a mitos viejos, Pan produce el terror <<pánico>>, envía sueños, vive en cavernas. La idea del <demonio mediano> se asocia con él. En todo caso, ningún dios de origen local (de Arcadia éste) ha llegado, por vías más complejas, a adquirir más universalidad que él. Los textos fundamentales en que se ven estos caracteres son: 1. Respecto a la forma física, Herodoto, II, 46. Hay abundancia de representaciones pictóricas y escultóricas. 2. Al terror o pánico, Polibio XX, 6, 12 (fragmento). 3. A su cólera si se la perturba al mediodía, Teócrito, I, 15-18. 4º Sobre la muerte del <<gran Pan>>, Plutarco, De defectus oraculorum (Moralía, 419b-d): 17, que ha dado lugar a muchas interpretaciones. Pero parece que es el nombre el que hace que los mitólogos tardíos, teologizantes, le consideren como divinidad universal.

2. Para un estudio profundo sobre el tema, véase “Infierno y humorismo. Reflexión sobre el Arte gótico y el Folklore religioso” en Estudios sobre la vida tradicional española. Barcelona, 1968. 331-346.

3. Según Francisco Flores Reyes (1976: 5-6), “el diablo es un auténtico personaje de la historia de España hasta el punto de poder contemplarlo como una constante. Unas veces han reaccionado con credulidad y consecuencias totalitarias y pretenciosamente puritanas, otras con humor desenfadado que confesaba todo lo contrario... Los españoles le han perseguido a través de lo más inmediato, a través del hombre que unas veces con tormentos y otras sin él, lo ha admitido como su señor.”

“El diablo ha estado presente entre los ingenios de la Corte en sus confrontaciones cultas, entre los poderosos y entre los pretendientes al poder, en las leyendas y en la memoria de la pérdida del solar patrio ante hombres que adoraban otro dios, en la semilla de una raza tenida por maldita, en las motivaciones de adivinadores y profetas más o

menos extravagantes, en pícaros que por él salvaron unos cuantos días de su existencia, en hombres de ciencia dogmática que argumentaron sin fatiga y sin descanso gracias a una casuística un tanto ramplona, en hombres que lucharon por desterrar la superstición, en el sexo pregonando prejuicios y misoginia latente, entre hombres que necesitaban justificar hechos más o menos confesables.... Los españoles le han otorgado la paternidad de obras que su grandiosidad parecen escaparse de las pobres fuerzas humanas como el acueducto de Segovia....”

4. Fernando de Avendaño, criollo limeño, nació alrededor de 1580. Estudió en el colegio jesuita de San Martín, donde tuvo como maestro de retórica al célebre P. Pablo Joseph de Arriaga (el mismo que más tarde lo acompañaría en sus visitas de idolatrías al norte de Lima). Estudió en la Universidad de San Marcos, hasta obtener el grado de doctor en teología en octubre de 1618.

A partir de febrero de 1617, instalado en el curato de la Collana de Lampas, participó en una nueva campaña de extirpación por encargo del arzobispo límense. (Datos tomados de la monografía de Pedro Guibovich Pérez: 1993: 176-178). Siendo juez-visitador había adquirido un rol protagónico en el proceso de extirpación. Estaba orgulloso de su cruzada evangelizadora y antiidolátrica. Compuso un sermonario en quechua para que los curas, vicarios y pesquisidores “estén instruidos para refutar, al modo de los indios y en su lengua, sus idolatrías, errores.” (“Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, en lengua castellana y la general del inca”. Lima: Jorge López de Herrera, 1649) Los 10 sermones trataban de persuadir a los indios que las huacas no eran entidades divinas, no ejercían poder ni en este mundo ni en el otro.

5. Colón en su primer viaje oyó decir que lejos de donde se encontraban “avía hombres de un ojo y otros con hoçicos de perros que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollaban y le bebían la sangre y le cortaban la natura.” (Este tema del canibalismo está más desarrollado en el primer capítulo de esta disertación.)

6. Diccionario Pequeño Larousse Ilustrado (1981: 328). Dícese de grifo: “animal fabuloso, representado con cuerpo de león, cabeza y alas de águila, orejas de caballo y, en lugar de crines, una cresta de aletas de pez”.

7. La opinión de Fernández de Oviedo al respecto del entendimiento de los andinos era muy desfavorable porque decía: “E no sin causa permite Dios que sean destruidos; e sin duda tengo que por la multitud de sus delitos los ha Dios de acabar muy presto, si no toman el camino de la verdad, y se convierten; porque son gente cruel, y aprovecha poco con ellos castigo, ni halago, ni buena amonestación. Son sin piedad, e no tienen vergüenza de cosa alguna; son de pésimos desseos e obras, e de ninguna buena inclinación. Bien podría Dios enmendarlos; pero ellos ningún cuidado tienen de se lo suplicar, ni de se corregir ni enmendar para su salvación” (Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano. Madrid. 4 t. Impreso de La Real Academia de la Historia, 1851-1855)

8. Oviedo: “Destas vanidades e otras copiosamente hablan los indios, e segun en sus pinturas usan pintar al Diablo, que es tan feo e tan lleno de colas e cuernos e bocas e otros visajes, como nuestros pintores los suelen pintar. ([1535] 1969. Edición de José Amador de los Ríos)

9. Según Pérez Palma, Pacha-Camac y Supay pertenecen a los demonios intraterrestres. Entre los demonios terrestres menciona los de la cosecha, y de la enfermedad que son maléficos porque destruyen, no sólo a las plantas, sino también la salud de los hombres. Entre los demonios celestes figuran los fenómenos atmosféricos, meteorológicos como Llipiax (Libia escribe Arriaga) o Illapa.

El demonio Huayra (viento) estaba en la puerta del Ccasana, o sea “el lugar donde hiela”, se le ofrecían sacrificios para no hiciera daño, los cuales enterraban en un hoyo hecho a propósito. El demonio Runtu-Para (runtu, huevo, y para, lluvia o sea la lluvia de huevos de nieve o granizo) al que se adoraba, porque se tenía por abogado del granizo.

Según este historiador, el culto convierte pronto a los fenómenos meteorológicos en demonios protectores, que sirven de intermediarios entre los hombres y los dioses. Así, hay demonios del viento, de la lluvia, del Calor o Cconi, de la Luz, como el Llipiac o el Illapa (Relámpago), que son considerados los mensajeros del cielo o del Tecci-Huiraccocha, criados del Inti o del Sol.

Los demonios benefactores se convierten en dioses. Los demonios intra terrestres, son demonios de la oscuridad que residen en el seno de la tierra, como el Pachacamac, demonio protector de la tierra; y los terrestres, en la superficie de la tierra y que reinan en las tinieblas de la noche, como el supay, demonio del mal, y los celestes, en el espacio o en el cielo, como el Cconi, demonio del bien, que reina en la luz.” (Para un estudio más profundo consúltese su obra)

10. Según Tom R. Zuidema, dice que *“en el pueblo de Pomacocha, al borde del río Yanayaco, nació Tupac Amaru, hijo secundario del Inca Pachacuti y hermano de Tupac Yupanqui. Se dice que al momento de su nacimiento salieron de muchas partes, en el sur peruano serpientes sobrenaturales –amuru– y acontecieron erupciones de volcanes y otros fenómenos naturales de la misma índole según el concepto indígena. Este concepto existe todavía hoy día. (“Mito, Historia y Ritual”, en Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina. 1989: 268-70.)*

11. En el Diccionario Pequeño Larrouse (1981: 152), “Boa es género de ofidio de gran tamaño. Habita en América del Sur y Central: alcanza hasta diez metros de largo y se alimenta de mamíferos pequeños que ahoga estrujándolos con los anillos de su cuerpo. Presta verdadero servicio a la agricultura destruyendo los roedores. No es venenosa y no suele atacar al hombre”.

12. Cobarruvias [(1611] 1943: 935):

“Serpiente. Del nombre latino serpens, serpentis. Comúnmente llamamos serpiente a un género de culebra que fingimos tener alas y grandes uñas en los pies. Díxose a serpendo, porque todo género de cuebras y serpientes van arrastrando por el suelo. Esta bestia dicha serpiente tomó por instrumento el enemigo universal del género humano, y revestido en ella engañó a nuestra madre Eva. Dice el Texto sagrado Génesis, capi. 3...”

13. Véase en Apéndice C: 6¹ y en Apéndice C: 6² las figuras del “Hapiñuñu” de la colección de Samuel A. Lofone Quevedo, Museo de la Plata.

14. Covarubias [(1611] 1943: 975), lo define como:

“Trasgo. El espíritu malo que toma alguna figura, o humana o la de algún bruto, como es el cabrón; y assí pienso averse dicho, de trasgos, hircus. O se dixo trasgo, a transvertendo, porque dizen que suelo rebolver las cosas y los cachivaches de casa, particularmente los vassares y espeteras.”

15. Los Japiñuñus, cuya denominación proviene de las palabras jappi asir, coger, y ñuñu, teta, eran duendes que habían adoptados la figura de mujeres bellas, por convenirles este disfraz más que ningún otro, y que provistas de largas e incitantes teta, volaban por los aires en las noches diáfanas y a horas silenciosas, cogiendo a su paso y oprimiéndolas con sus pechos a gentes desprevenidas que las encontraban y se las llevaban.

Otra leyenda hace derivar de las palabras Hapi, preñada y ñuñu, teta y relata que eran siempre duendes, disfrazados de jóvenes hermosas, dotadas de lindas y turgentes tetas, repletas de una leche deliciosa que secretaban, apenas notaban la presencia de una persona, la que ante una visión tan seductora se sentía irresistiblemente atraída hacia los pezones, comenzando a extraer y gustar del líquido delicioso que vertían, el que cual un néctar envenenado la embriagaba y hacía perder los sentidos, para enseguida arrancarle su almo golosa y llevársela lejos, muy lejos, a los antros, donde moran semejantes duendes. Al siguiente día no encuentran sino un cuerpo yerto y esqueletizado en el fondo de alguna quiebra de tierra o a la vera de un camino desierto. Toda vez que el indio siente volar en el aire, a deshoras de la noche alguna ave nocturna, supone que es algún Japiñuñu, que le está echando para arrebatarlo, y huye apresurado al interior de su casa, o se acurruca junto a un pedrón para que lo proteja. Si ha desaparecido un individuo en la noche, por algún motivo ignorado que ha podido sobrevivirle, como por un crimen o fuga voluntaria y no se sabe nada de él, atribuyen haber sido arrebatado por algún Japiñuñu. Sin embargo, este mito va perdiendo mucho de su importancia en la imaginación popular y no será extraño que desaparezca a la larga.

16. Según la superstición de la antigüedad y de toda la Edad Media, hasta el siglo dieciocho, en general, estaba infiltrada por la creencia de que ciertas personas podían realizar actos sobrenaturales y sumamente perjudiciales para otras personas, ya sea material o psíquicamente. Sobre esa base fue desarrollándose la institución

inquebrantables de dichas épocas: la persecución criminal contra hombres y mujeres presuntos como proviceros y hechiceras, respectivamente.

La base jurídica de esta clase de enjuiciamientos criminales era un delito supuesto, llamado magia (hechicería), es decir, el arte fingido de hacer cosas extraordinarias y admirables perjudiciales, tales, según la fantasía de los siglos pasados, el sortilegio, el encantamiento, la evocación de los muertos o de los malos espíritus el descubrimiento de tesoros escondidos o de los más recónditos secretos, la adivinación, la transmutación de los hombres en animales. La razón por la cual se creía en la existencia de tal delito, era la creencia en el diablo y los malos espíritus, considerándose a los reos de dicho delito como aliados del diablo. (Para más información sobre el tema, consúltese Thot Ladislao, 1969)

17. Llamábanse “*Sagae*”, las mujeres que jactábanse de poseer la facultad de presagiar. La denominación de “*lamiae*”, viene de los espectros de los antiguos, con los cuales se comparaba a las brujas.

Llamánbase “*estriges*”, por la significación latina de esta palabra, que es: lechuza, por creer los antiguos que esta ave tenía la costumbre de verter en la boca de los niños, de noche, leche, mientras que las brujas empleaban el sebo de los mismos para preparar el *ungüento* de bruja.

Denominábanse “*veneficae*”, en virtud de que tenían la costumbre de preparar venenos con arte diabólica, que eran, con frecuencia, inocuos, por su naturaleza.

Con la clasificación de “*maléfica*”, aludíase a la práctica de las brujas de producir encantamientos con palabras misteriosas.

La expresión de “*maga*” derivábase de la idea de que las brujas trataban de efectuar sus prodigios con la ayuda de Satán.

La palabra “*praestigiatrices*”, debía su origen “al modo supersticioso de proceder de las brujas, al ejercer sus artes profanas.”

La denominación de “*pithonicae*”, era debido a que “consultaban e invocaban a Satán como si fuera un oráculo pitónico.”

Por fin, llamábanse “*sortilegae*” porque, tirando a la suerte consultaban a Satán acerca de lo venidero. (Evvich, pp. 1-2)

18. Ovidio pintó a Medea como una de las mayores hechiceras del mundo mítico clásico. Circe convirtió a los compañeros de Ulises en puercos, aunque estos marranos conservaron la mente humana.

19. Gonçalez Holguín: “El hechicero sortilego que adeuina por suertes, haciendo saltar la salivua de la mano, o el çumo de coca hazia ado esta lo perdido.”

20. R. Tom Zuidema, “El Parentesco Inca: una nueva visión teórica”, en Reyes y Guerreros: Ensayos de cultura andina, compilador: Manuel Burga, Lima, Perú. 1989: 54-116. (véase p. 102-figura 3-dibujo esquemático de Santa Cruz de la casa que mandó a construir Manco Capac como representación de sus ancestros.)

21. *Achi* tiene una connotación similar a **Manco**, que es el P.P.P.P., (de acuerdo a Tom R. Zuidema significa tatarabuelo por parte de padre) *como fundador del ayu*. Manco, en aymara “*manqhue*”.

Según Ludovico Bertonio (1956:215), es un sinónimo de *kotayo* y *toca*, y las tres significan cueva o profundidad para esconderse, o sea, donde se guardaban las momias de los ancestros. La palabra *manqhueni haque*, es traducida por él como “*hombre profundo, intrínseco, que se declara con nadie*”. Los shamanes obtenían su poder del mundo subterráneo.

Pérez Bocanegra, define también a *Mama Huaco*, la cuarta hermana de Manco Cápac, como un término de parentesco para bisabuela.

22. Aquí se inserta el segundo dibujo. Los cuadros de la izquierda y derecha llevan respectivamente las leyendas **Maras Ttoco** y **Sutic Ttoco**. (Ibídem)

TUNAPA Y VIRACOCHA

Las dos obras de Titu Cusi Yupanqui y Santa Cruz Pachacuti relataron el pasado prehispánico del Imperio para enlazar su ascendencia familiar con la historia oficial Inca, la leyenda de la llegada del apóstol Tunapa a tierras americanas a predicar la fe cristiana y el ciclo de Viracocha, o “Supremo Hacedor de todas las cosas”. Ambos cronistas hacen uso de estos temas enraizados en la tradición oral andina procedente del viejo fondo pagano y greco-latino y de la literatura Medieval europea.

Cuando los españoles entraron en contacto con gentes y culturas desconocidas hasta entonces, la primera reacción ante lo imprevisto fue para “descubrir” antiguos lazos entre “ellos” y “nosotros”, lo familiar y el otro. Una leyenda difundida con relación a uno de los doce Apóstoles que había predicado el evangelio en las Indias occidentales fue el puente que podía unir el Viejo y Nuevo Continente. Ciertos elementos de una tradición autóctona identificados por los misioneros y los escritores coloniales de México y Perú le dieron una nueva función a esta narrativa mítica. En los Andes fue a Viracocha una figura preincaica quechua, a quien lo identificaron como el “*Hacedor*” o “*Apóstol*”. Este tópico, en este primer desarrollo, se encuentra en los textos de Bartolomé de Las Casas, antes de 1559, de Juan de Betanzos, 1551, de Pedro Cieza de León, 1554, de Sarmiento de Gamboa, 1572, y de Cristóbal Molina, 1573, quienes asociaron al beato con San Bartolomé.¹

El proyecto del siglo dieciséis de catolizar a la población aborígen y de la Contrarreforma, por su predilección a los lemas de los mártires, de las reliquias, de las estampas y de los milagros, tenía más afinidad con el “pensamiento salvaje” de las alegorías indígenas. Esto les permitía a los misioneros acercarse a la tradición autóctona y a una rápida evangelización. En el Tahuantinsuyo, la catequesis oficial con fines pedagógicos tuvo que recorrer a estos santos porque podían sustituir a las *wak`a*, y eran modelos para vivir como buen cristiano.

1. San Bartolomé y Tunapa

En los relatos de los andinos, la identidad de este extraño personaje fue configurándose. El Apóstol americano fue identificado en algunos lugares con San Bartolomé, quien, según la tradición del siglo dieciséis, había predicado la fe junto con Santo Tomás, en las tierras lejanas de la India, por extensión, de las “*Indias*”; los nuevos territorios descubiertos. La importancia de esta interpretación radicaba en el simbolismo de unir los tres continentes. La creencia perduró aún a principios del diecisiete cuando se supo ya que el Nuevo Mundo formaba parte de un hemisferio que no podía ser asimilado con Asia. Marcel Bataillon (1996: 182) señala que el mismo Bartolomé de Las Casas en la Apologética Historia de las Indias, hablaba de la evangelización de Santo Tomás en la India y San Bartolomé en la India ulterior como continente “*que por ventura estuvo cerca destas nuestras Indias*”

Según Thérèse Boyssse-Cassagne (1997: 159), la conquista de los aztecas y de los incas fue para los castellanos una obra providencial manifestada a través de intervenciones de santos y vírgenes. Metafóricamente los milagros fueron realizados bajo el signo de estos dos mártires. Esto fue a consecuencia directa del primer viaje de Colón al Nuevo Mundo. Estaba convencido de haber llegado a Cipango o al Cathay. A los países que iban invadiendo sin duda alguna eran las Indias, donde habían predicado ambos santos. Pocos fueron los que discreparon con él y la noticia empezó a difundirse después de su vuelta a España en marzo de 1493. Cuando se entregó al fraile catalán Bernal Boyl la tarea de convertir a los indios, se le comparó con San Bartolomé, quien, según la tradición del siglo quince, había predicado la religión como Santo Tomás en el Nuevo Mundo. A partir de entonces la hagiografía y la conquista estarían insolublemente ligadas, y los dos apóstoles estrechamente vinculados en una misma empresa, hasta el punto de confundirse las peripecias de sus leyendas para elaborar la figura del santo americano.

Según la Crónica Anglo-Sajona, ambos evangelizadores tenían templos en aquellos lejanos países, y la fama del Apóstol superaba a la de Bartolomé” (B. Torpe: 1861: 66). De acuerdo a Vigneras (1977), su leyenda, descrita en las “Actas Apócrifas de

los Apóstoles” había sido popularizada por el mito del Preste Juan, Marco Polo, Mandeville y varios frailes franciscanos. Thérèse Boyssse-Cassagne (1997) relata que en España la hagiografía daba a conocer los relatos de sus vidas en varios Flos Santorum todos inspirados en la Leyenda dorada de Vorágine. El más antiguo Santorum consultado es un incunable de 1494, Barcelona: el Flos Santocrum Rançat, escrito en catalán, que al igual que numerosos Flos Sanctorum ulteriores constituía la literatura cristiana más difundida en aquella devotísima España donde no sólo Isabel la Católica se desmayaba frente al Cristo de Burgos, sino donde cada ciudad y cada pueblo se identificaba con su patrono. Si los apóstoles fueron parte constitutiva de la conquista del Nuevo Mundo, también se podía esperar del descubrimiento pruebas de su anterior existencia por aquellas tierras. Por consiguiente, el paralelo entre estos dos mártires se debía a que tenían una función edificante evidente de hacer milagros, tanto en los Andes como en España.

2. Tunapa en el Collao

Tunapa fue tema popular y acogido en el siglo diecisiete por escritores que vivían en Perú porque tenían interés muy particular en la zona del Collasuyo. Esto se ve en las crónicas de Ramos Gavilán (1621), Calancha (1639), Francisco de Ávila (1646: 234) y Santa Cruz Pachacuti. Todos nativos o residentes, escribieron acerca del apóstol y lo identificaron con el nombre aymara de Tunupa o Tunapa; lo conectaron con la devoción de la cruz de Carabuco² y con los habitantes de la costa norte del lago Titicaca.

a. Tunapa y la cruz de Carabuco

Explicó Jean Pierre Albert (1990: 181)³ que la cruz fue hecha de un árbol aromático que según la “Leyenda Dorada” se componía de cuatro esencias: palma, ciprés, olivo y cedro. Por este motivo, a él no se le hace extraño que reapareciera el cuerpo de Tunapa empalado en forma de una palmera, después de su viaje subterráneo, metáfora de la cruz y del árbol que no era altiplánico. Piensa este mismo autor que el episodio de “Carabuco” fue elaborado alrededor de 1598-1600, y está conforme con las leyendas andinas, de procedencia europea. Antonio de la Calancha ([1639] 1975: 761) lo señaló en 1598 como un centro de población multiétnico y explicó que, como la mayoría de los

asentamientos del lago, también estaba poblado por aymaras y urus con un alto porcentaje de gente de habla pukina. Rebeldes al Inca, estas poblaciones habían sido exterminadas ferozmente antes de la llegada de los españoles. Ramos de Gavilán ([1641] 1976: 12) opinaba que a pesar de este acontecimiento, se conservaba todavía el recuerdo de que este lugar “*había sido una de las principales repúblicas del lago*”.

Según Thérèse Boysse-Cassagne (1997: 183), Carabuco en el siglo dieciséis formaba parte de la encomienda de doña Marina Navarro y poseía, según Capoche, una mina rica de estaño, que desde épocas preincaicas seguía mandando regulares contingentes de mitayos a los yacimientos de oro de Carabaya. Dos autores que la relacionaron con este lugar fueron Huaman Poma de Ayala que la llamaba: “*Cruz de Carabaya*”⁴ y la dibujó detrás de la Virgen de la Peña de Francia y entre Bartolomé y Santiago; y Santa Cruz Pachacuti, quien la trasladó de este lugar hasta Carabuco e intercaló en su Relación una historia sobre una guaca importante en este mismo pueblo, aparentemente ligada a un culto minero y al apóstol: “*tres piedras puestas en triángulo*” fueron escogidas como lugar del suplicio del Santo para que el martirólogo precristiano tuviera un sitio adecuado.

Para cada autor era cuestión de honor santificar con una visita esta región. Calancha (1639), deseando honrar a su ciudad natal, lo hizo pasar a Tunapa por Chuquisaca. Reprodujo en su libro Corónica moralizadora del Orden de san Agustín, el calco de sus huellas sagradas.⁵ Hernando de Avendaño, en la Collana de Lampas, Concheros, pueblo donde ejercía su ministerio, encontraría en una losa, huellas de pies y el hueco producto de la presión del bordón del Santo. Ramos Gavilán ([1641] 1976) le concedió este honor al Collao, muy cerca de Copacabana, donde él mismo residía. Explicó que después de la erupción de un volcán en Arequipa, se encontró, no lejos del sitio, una túnica sin costuras, y unas grandes sandalias de triple suela, cuyo origen no dejaba lugar a dudas que habían sido de Tonapa. Repite casi lo mismo que Santa Cruz Pachacuti: en Carabuco, el Apóstol Tunapa-Taapac fue atado a tres piedras dispuestas en triángulo y azotado. Plantó la cruz que llevaba en la orilla del lago, y los indios no tardaron en comprobar su eficacia porque el diablo ya no les contestaba cuando

consultaban a las guacas. Se esforzaron por quemarla y enterrarla, pero sin éxito. Fue encontrada intacta a fines del siglo dieciséis, cuando se dividió la diócesis. Un fragmento fue a la catedral de La Plata y otro quedó en Carabuco. Santa Cruz Pachacuti intercaló en esta historia el canto del pucopuco, una avecilla que había anunciado la muerte del dios Tunapa.

Todos estos lugares de aparición y prodigios sirvieron para apuntar su milagrosamente multiplicación, e itinerario, cada vez más complejo y preciso porque señalaban su peregrinación en América. Gisbert (1980), Watchel (1990) y Bouysse Cassagne (1997) fueron los que reconstruyeron, a partir de las fuentes coloniales, la existencia de un mito de Tunapa prehispánico, cuya trayectoria estaría inscrita en el Desaguadero. Bouysse-Cassagne (1998) lo identificó como aymara, y procedente de una leyenda cristiana acuática. También Santa Cruz Pachacuti, como se ha visto, fue uno de los que lo hizo pasar por el Collasuyo, y en particular por el Collao y señaló el eje de su leyenda en el lago Titicaca, y en el río Desaguadero.

3. Santa Cruz Pachacuti y el Apóstol

Como se ha visto, Santa Cruz Pachacuti utilizó el material mitológico para contar el pasado prehispánico indígena, pero de origen europeo. Uno de los ejemplos más difundidos y narrada por él, es la historia de la visita a los Andes de Santo Tomás. Es importante analizar el por qué de su interés de identificar al Apóstol con diferentes nombres: Tunapa y Tarapaca y Viracocha

a. Tunapa Y Tarapaca

Según la historiografía colonial, entre las deidades del sur andino, Tunapa, parece haber sido una divinidad muy antigua, cuya área de influencia llegó a su máxima extensión antes del auge del culto Viracocha. El Collasuyo, junto con el Altiplano, formarían las áreas de máxima influencia alcanzada por este culto, lugar de origen del autor. Podríamos decir que antes de la formación del Imperio, la figura principal del mito de creación de los aymaras se llamaba Tunnupa o Tarapaca. No es posible determinar si en un contexto más temprano estos topónimos se referían al mismo personaje, o a dos distintos que en tiempos coloniales se habían fusionado en uno.

1. Distintos nombres del Apóstol

Santa Cruz Pachacuti vinculó a este apostólico predicador con distintas variantes del nombre Tunapa. Lo conectó con el “*purun pacharac captin*” (f. 3v), analizado ya en el capítulo tres. Cuenta que llegó vestido pobremente, siendo éste un rasgo común con muchos dioses de la leyenda andina. No le atribuyó ninguna diversidad semántica, por el hecho de referirse a este santo con distintas formas para crear una sola unidad mítica:

- a) Thonapa (ff. 4r, 4v)
- b) Tonapa (ff. 6r, 15r, 16r.)
- c) Tonapa or Tarapaca a este barón les llamaban Uiracochampa Pacha Yachachip cachan o pachaccan: Tonapa o Tarapaca, enviado o mayordomo de Viracocha, Creador del Mundo. (Itier 1993: 148) Escrita al margen de puño y letra de Ávila dice que: quiere decir servidor o criado. (f. 3v.)
- d) Tonapa Uiracochampa cachan: Tonapa, enviado de Viracocha. (Itier 1993: 148) (f. 4r.)
- e) Ttonapa (ff. 9v, 15v.)
- f) Ttonapa Uari Uilca (f. 15v.)
- g) Ttonapa Uihinquirá. Al margen del puño y letra de Avila dice que: Uihinquirá quiere decir mandante. (f. 15r.)
- h) Tunupa (ff. 4v, 5r, 5v, 6r.)

En todas estas variantes, existe una curiosa alternación vocálica entre **a** y **u**.⁶ El motivo puede ser diferencias dialécticas que también se encuentran en las crónicas de Ramos de Gavilán y Antonio de la Calancha. Todos ellos, como es sabido, interesados en el Collasuyo. Ludovico Bertonio ([1612] 1984), en su diccionario, las utilizó para referirse al Santo: Tunuupa o Thunupa como a un ser mitológico, conocido así por la población de hablantes aymaras de esta misma región.

b. Asociaciones genealógicas

Ludovico Bertonio ([1612] 1984) sugiere que estos topónimos tienen conexiones genealógicas. Pueden componerse de dos elementos: **tunu** y su hipotético morfema **upu**.

1. Tunu

En aymara “*tunu*” se asocia con las raíces de los árboles y plantas grandes. Figurativamente significa en español “*cepa*”, o tronco de una ascendencia familiar: padre y madre. Término que en esta lengua indígena recalcaba lo mismo. Bertonio ([1612] 1984: 346) lo glosó como:

1. Tunu, Sapa. La cepa de los árboles y plantas, aunque Sapa es también de las yerbas pequeñas, y Tunu, de las plantas grandes y árboles.
2. Tunu Catutha. Arraigar, como colli tunu catu: La raíz, o planta del colli ha prendido, o arraigado: Colli tunuthá sapatati, vel alitati: Idem.
3. Tunu Achachi, vel apachi: Hombre, o mujer que es la cepa de alguna familia.
4. Tunu lari: La cepa de parte de las mujeres.

Según sus observaciones, el topónimo “*cepa*” dentro del contexto ancestral está conectado con esta figura mitológica prehispánica y con el poder sexual del hombre. Domingo de Santo Tomás (1560) define el término quechua: “*chhauchu o çapi*” también como relaciones de parentesco.

2. Titu Cusi Yupanqui y relaciones de parentesco

Titu Cusi Yupanqui, en su *Ynstrucción* (7) asocia este vocablo con el mismo significado que en aymara, para referirse a su ascendencia familiar. Narra que los incas eran del Cuzco, centro y cabeza de toda la tierra. Este lugar, por estar localizado en medio del Imperio, se les atribuía a sus antepasados ser su “*çepa*”, o señores del Tahuantinsuyo, el cual quería decir “*señores de las cuatro partidas del mundo*”. Señaló la extensión de las cuatro direcciones en que se dividía el reino (9): el “*Oriente e Poniente y Norte y Sur*” los cuales se llamaban “*Andesuyo, Chinchaysuyo, Condesuyo, Collasuyo, rodeando desta manera: Andesuyo al oriente, Chinchay suyo al norte, Condesuyo al poniente, Colla suyo al sur*”.

Comenta Luis E. Valcárcel (1953: 19) que efectivamente, del Imperio estaba dividido en cuatro regiones o cantones llamados “suyo”, repartidos en la dirección de los puntos cardinales, con la ciudad del Cuzco por centro o vértice: *Hacia el norte el Chinchasuyo (Perú central y septentrional con Ecuador); hacia el sur el Collasuyo (zona andina del Titicaca Bolivia, Argentina y norte de Chile); hacia el levante el Antisuyo (noreste del Cuzco hasta la región boscosa del Madre de Dios); y al poniente el Contisuyo (Perú meridional: Ica, Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Arequipa y Mollendo). El Antisuyo era el cantón menos extenso. De esta división cuatripartita general del territorio se derivó, el nombre del Tahuantinsuyo.*

Aprovechó el cronista para explicar las dimensiones del Imperio Inca. Según su descripción la extensión territorial del reino abarcaba más de doscientas leguas de largo y casi trescientas de ancho. Repitió más de una vez (20) que el Cuzco era su centro. Era muy importante dejar sentado que Manco, el legítimo soberano, a quién Huayna Capác, había designado como su heredero de los cuatro suyos y, a su muerte, había pasado a ser de su padre. En su Ynstrucción (2), señala claramente que Atahualpa y Huáscar se lo habían usurpado, y aunque eran hijos de su abuelo, sus madres no eran de sangre real, como lo era su padre, descendiente directo de “*Pachacuti Inga, aguelo de Guayna Capac*”. Por segunda vez vuelve a reiterar la importancia de quiénes fueron sus antepasados (26) “*Vanacuri, Viracochan Inga, Pachacuti Inga, topa Inga Yupanqui y Guayna Capác*”, todos ellos reyes de pleno derecho.

Para mi parecer, la definición de Titu Cusi Yupanqui de “cepa” está relacionada con las investigaciones que ha hecho T. R. Zuidema sobre las panacas y ayllus de los Incas. Según este historiador (1964: 118, 119, 89-90), *Huayna Cápac* estaba vinculado a la panaca de Tumbamba, llamada así porque el Ecuador era su lugar de origen, y fue el centro político y militar entre los nuevos y los antiguos territorios. Con el concepto de monarquía se asociaba a *Tupac Yupanqui* a Vilcashuaman. Se dice que fue el primero, después de Manco Cápac, que se casara con su hermana de padre y madre. Su ayllu o panaca se llamaba “*capac ayllu*”, o “*ayllu real*”. De *Pachacuti Yamqui*, como figura representante del antepasado de los gobernantes, se lo relacionaba principalmente con el

Cuzco y su función de “dueño de la tierra”. Cerca de *Hurin Cuzco* construyó un complejo ceremonial llamado *Quenco*. Allí se reunían los jefes locales conquistados por los soberanos. Su panaca se llamaba *Hatun Ayllu* y también *Iñaca Panaca*. *Hatun* opuesto a *capac* tenía el sentido de “secundario”, e *Iñaca*, el de “mujer secundaria de un rey”. Este lugar correspondía en la sucesión de herencia a los hijos secundarios de un rey, del mismo modo que se los asociaba con *Hurin Cuzco Viracocha Inca*, el cual era el antepasado de los grandes sacerdotes del Cuzco.

En otro estudio que hizo Zuidema (1995: 67-69) sobre el sistema *ceque* del Cuzco explicó la importancia de esta organización cuatripartita dentro del modelo de parentesco y matrimonio andino. En el caso de la ciudad virreinal, las cuatro divisiones geográficas llamadas “*suyos*” estaban ordenadas jerárquicamente. El Inca y sus parientes de primer grado (collana), o sea los hijos con su media hermana⁷ se asociaban con el primer suyo, Chinchasuyo. Cuando se hablaba de “suyo”, en el contexto matrimonial, sus primos cruzados⁸ y sus nietos y sus P.P.⁹ eran asociados al segundo, al Collasuyo. El Antisuyo era el tercero. El Contisuyo, no sólo estaba relacionado con tataranieta y tatarabuela, sino en general con la posición de “esposa”, y la gente llamada *cacacuna*. En este caso, estaba ligado con las “hermanas” de cuarto grado que representaban a todas las mujeres (“esposas”) y hombres (*cacacuna*) que no eran parientes.

Este modelo cuatripartito local era tan importante en la cultura andina, por su aplicación a todas las formas de estructura espacial. Tom R. Zuidema, (1989:102) apunta que Santa Cruz Pachacuti también ofreció un sistema de parentesco social aymara en su dibujo cosmogónico, parecido a los *ayllus* de Pérez Bocanegra.

c. Viaje de Tunapa

Al igual que los otros cronistas mencionados, Santa Cruz Pachacuti también trazó la ruta de Tunapa por tierras americanas, y más precisamente por su región.¹⁰ Es importante, registrar los lugares que visitó porque de esta forma recorre otra vez al origen del Imperio, que entronca con su familia. Los siguientes son topónimos, organizados de acuerdo a la secuencia de su viaje (ff. 4r.-6r.).

1. Paccarec Tampu:

Lugar de procedencia de los incas, discutido en el capítulo tres. Pero hay una curiosa observación sobre el Apóstol, que se encontraba en la fiesta de las bodas del curaca Apotambo, padre del primer gobernante: “*Apotambo es Paccarec tampu*”. *Paccaritambo*, según otros cronistas, es el lugar de donde salieron las cuatro parejas de los hermanos fundadores del grupo. Pero Santa Cruz Pachacuti no dice que Manco Cápac haya salido de esta cueva. Su padre, Apu Tampo, ya había emprendido la conquista desde el lago Titicaca hacia el Cuzco.

2. Yamque Çupa

Después de este acontecimiento siguió hacia *Yamque Çupa*, *pueblo principal/Yamque Çupa Cocha*. El lugar también tenía conexiones genealógicas con el cronista, explicados en el capítulo tres. Luis de Capoche ([1585] 1995: 410) explicó que *Llanquisupa*, era “*pueblo de los canas de Urosuyu*”, hoy Langui y Layo. El lago cercano, *Cocha*, es el más grande del Cuzco. De acuerdo a Efraín Best Morote (1988: 241) el mito se refería a una aldea sumergida, que hasta ahora sigue siendo difundido en los Andes. En tiempos coloniales los únicos que narraron este incidente fueron Santa Cruz Pachacuti y Murrúa ([1611 cap. 38] 1962: 106). Jeanette Sherbondy (1982: 149) señala que: “in the Old World the myth has an ancient and extensive distribution”, pero no encontró datos que indicaran que era un tema común con la literatura autóctona oral de los Andes. Puede haber sido “an exemplum in the homelitic repertory of the colonial clergy”.

3. Cacha Pucara

Después pasó por *Cacha Pucara o fortaleza de Cacha*. Manuel Ballesteros (1981) dice que fue una gigantesca arquitectura localizada en la mitad del camino real, la cual conectaba la capital con el lago Titicaca y la zona del Altiplano, entre Cuzco y Puno, cerca del Río Vilcanota, a pocos kilómetros de la reducción colonial de San Pedro de Cacha.

4. Quimares

Santa Cruz Pachacuti enseguida lo transportó a los *Quimares*: montañas situadas al este de Cacha. Glosado al margen por Ávila (f.15v) como: “*cerros nevados inhabitables que se llaman así. Es nombre propio de tres o quatro cerros desta manera que son Huayna Quenamari, Alpa Quenamari, y otro Quenamari solo que es el primero (AIII)*”. Estas cimas están localizadas en Puno, cerca de Carabaya, y forman parte de la cordillera, conocida como *Cordillera Nevada o Nevados de Carabaya*. (Stiglich 1922:207), que separa Puna de las costas tropicales. Aranibar (1995: 358) comenta que éstas marcan la inaccesibilidad limítrofe de la parte este del antiguo territorio de los canchis.

5. Los Andes de Carabaya

Después de todo este corrido llegó a *los Andes de Carabaya*, los *antis* o selva tropical al este de Carabaya.

6. Cerro de Cara Pucu

Para subir el *çerro de Cara Pucu*.

7. Laguna Grande de Cara Pucu

Y después de escalar este cerro, estuvo cerca de *la laguna grande de Cara Pucu*.

8. Pueblo de Cara Pucu

Llegó al *pueblo de Cara Pucu*. Santa Cruz Pachacuti, como se ha visto, recalca la importancia de *Carabuco*, situado al este del lago Titicaca. Este fue el centro de su interés por estar relacionado con Santo Tomás y su cruz. Lo llamó “*laguna grande Carabuco*”, en lugar de los nombres comunes de la colonia: “*laguna de Chucuito o laguna de Titicaca*” (Murúa ([1611] 1964: 245).

9. Peña llamada Titicaca

Más tarde se vio forzado a subir una *peña llamada Titicaca*. No está bien clara esta cita. *Peña* y *gaga* en quechua, como *Titicaca* son acantilados o precipicios. Puede ser que se estaba refiriendo a peñascos que se extienden a lo largo de la costa norte este del lago.

10. Tequena

Pasó por *Tequena* o Tiquina. Pueblo de la península de Huata, al sureste del lago. Huata y Copacabana forman el *estrecho de Tiquina* (Araníbar 1995: 390).

11. Pueblo llamado Tiyaguanaco

Siguiendo la ruta sur de la costa este del lago, pasó por las ruinas de Tiahuanaco. Santa Cruz Pachacuti intercala un mito etiológico religioso, que se puede empalmar con las guacas petrificadas por el Apóstol. Según Ana Sánchez (1992: 166), el cronista recogió testimonios de los viajeros que visitaban las ruinas prehispánicas junto a este lago y evitó asociarlo con los monolitos de piedra. Para Calancha ([1639]1975: 761) estos líticos antropomórficos representaban el castigo divino que recibieron sus pobladores por haber rechazado al Santo y esta leyenda está relacionada con el Génesis, donde la mujer de Lot se convirtió en una estatua de sal por desobedecer la orden de Dios y por querer mirar hacia atrás cuando abandonaba Sodoma.

12. Chachamarca

Llegó a *Chacamarca*. También nombre de un puente inca sobre el río Desaguadero. Ana Sánchez (1992: 166) dice que es un pueblo de la provincia y corregimiento de Vilcas Huamán, en el Perú. Es la única referencia geográfica que ofreció sobre la peregrinación del apóstol, más allá de su región.

13. Rrío de Chaca Marca

Después siguió hacia al *rrío de Chaca Marca*. Para Araníbar (1995: 218) este río desagua al sureste del lago Titicaca, y desemboca en el Poopó.

14. La Mar

Siguió por este derrotero hasta topar en *la mar*. *La mar* o *gocha* en quechua, se refiere al Poopó.

15. El Estrecho y la otra Mar

Pasó por el *estrecho* hacia *la otra mar*: “...Tonapa pasó siguiendo al rrío de Chaca Marca hasta topar en la mar”. Entiendo que lo que quiere decir Santa Cruz Pachacuti es que [Tonapa] pasó por el “*estrecho hacia la otra mar*” debido a que aludió a la existencia de canales subterráneos. *El estrecho*, conecta al Poopó, *la mar*, con el

océano Pacífico, “*la otra mar*”. Calancha ([1639] 1975: 765) y Ramos Gavilán ([1621]1988:62) describieron la misma ruta desde el Desaguadero al Poopó, y al Pacífico.¹¹ Según Calancha, el desaguadero del Poopó, renacía en la costa Pacífica como el río Loa. El agustino se estaba refiriendo a la parte oeste de la Pampa Tamarugal, conocida como el desierto de Tarapacá. Su cauce nace en las alturas de los Andes, descarga sus aguas por el sur y norte, formando su caudal, antes de desembocar en el mar.

Cada pueblo tiene generalmente dos canales de riego que se juntan en su interior. Los datos etnográficos han podido estudiar este sistema de riego en un pueblo del departamento de Ayacucho (Zuidema 1989: 394).¹² Hay también muchos riachuelos en el desierto de Tarapacá que forman su caudal en las regiones montañosas para desembocar y perder sus aguas en el desierto.¹³ Las montañas cubiertas de nieve, especialmente aquellas cercanas a la costa, y las lagunas eran consideradas como las fuentes de los ríos de mayor interés. Asimismo, se creía que las aguas de las lagunas y los nevados tenían su origen en el océano que rodeaba y sostenía la tierra (Zuidema 1989: 146).

Todo este recorrido que hizo tan meticulosamente el cronista de Santo Tomás por el Tahuantinsuyu fue para indicar que murió martirizado y su cadáver fue entregado a las aguas del Titicaca y al Desaguadero, como Bartolomé que tuvo la misma suerte. Identificó al Apóstol con Tunapa (f. 3v) y Tarapaca para conectar el inicio de la era cristiana en los Andes con la mítica leyenda Colla y los incas, con el antiguo y gran centro megalítico de la civilización Tiahuanaco (500–1000 d.C.) situado en la rivera sureste de este lago.

d. Tiahuanaco, Vilcas Huaman y los Incas

Según Cieza de León ([1553] 1986: 284) y Cobo ([1653] 1956: 82), la conexión de Tiahuanaco con el Tahuantinsuyu se reflejaba en la arquitectura del Cuzco y otras ciudades que fueron copiadas de las ruinas de este lugar. Cummins (1988: 179) opina que: “the degree to which Inca and Tiahuanco stone work is actually alike is not at issue here. Rather it is the association between the two that is relevant. By saying that their

masonry style derived from Tiahuanaco, the Inca gained a tangible sign of a cultural heritage by which they legitimized their divine rule as claimed in the original myths”. Zuidema (1989: 209-210) concuerda al igual que Cummins, Cieza de León y Cobo, con la importancia de este imperio y la reconstrucción del Estado Inca a semejanza de la cultura preinca del antiguo reino Colla, el cual floreció alrededor del lago Titicaca unos mil años antes de la conquista española.

Señala también que Vilcas Huaman era el eslabón simbólico entre la monarquía, los gobernantes andinos y el imperio Huari, otro reino indígena preincaico. Según los cálculos arqueológicos esta civilización existió más o menos hasta el año 1100 d.C. Llamada así por las ruinas de Huari, estaba localizada a unos veinte kilómetros al noreste de la ciudad de Ayacucho y aproximadamente a 250 kilómetros al noroeste del Cuzco. Las investigaciones arqueológicas han establecido que su influencia se había extendido por el norte, hasta Lambayeque y Cajamarca; por el sur, hasta Sicuani, situado a unos 120 kilómetros al sureste del Cuzco, cerca de la casa de los antepasados de Santa Cruz (Lumbreas 1993: 150).

Vilcas Huaman fue uno de los lugares favoritos de los incas por su grandiosa arquitectura. Estaba localizado en lo que es hoy día el Departamento de Ayacucho, perteneciente a la Provincia del Cangayo, cerca del área del río Pampas, aproximadamente a 80 kilómetros al sureste de Ayacucho y 200 kilómetros al oeste del Cuzco. Allí construyeron una ciudad y una gran pirámide, un verdadero ejemplo de los Andes que caracterizaba el tipo de arquitectura de la costa peruana. Según Cieza de León ([1553] 1986: 252): *“dizen los naturales que fue el medio del señorío y reyno de los Ingas. Porque desde Quito a Bilcas afirman que ay tanto como de Bilcas a Chile, que fueron los fines de su imperio. Algunos Españoles que han andado el camino de lo uno y lo otro dizen lo mismo”*.

Fue un tema repetido por algunos escritores coloniales al tratar de explicar esta idea de que Vilcas Huamán era el centro geográfico, equidistante entre Quito y Chile o Lima y Cuzco (Aranibar 1993: 406).

Señala la importancia de la construcción de pirámides en los pueblos costeros, Tom Zuidema (1989: 46-48), por la carencia de cerros de considerable altura. Esto fue expresado de manera relevante en los pueblos serranos, donde transformaban a los cerros en pirámides por medio de andenes. También hacían construcciones artificiales o los llamados *-ushnus-*, aunque por su tamaño no eran impresionantes. El de Vilcas Huaman fue construido como base para un *usñu*, un tipo de trono para impartir justicia, donde se sentaba el soberano inca, cuya silla descrita por Cieza de León, todavía está allí. De esta manera se adaptaba un orden social, de la misma posición preeminente que Viracocha tenía en el funcionamiento religioso antiguo. González Holguín definió al “*usnu*” como: “*tribunal de juez de una piedra hincada; mojon quando es de piedra grande hincada; altar antiguo; usno para los sacrificios*”. Además, tenía una función muy práctica, hasta una técnica, para hacer observaciones astronómicas y determinar las fechas más importantes para las actividades agropecuarias en el imperio.

Comentó también Titu Cusi Yupanqui su importancia como símbolo del poder y trono del soberano. Relató que en el centro de la plaza (de la ciudad de Cajamarca) había “*un usnu.*” Este asiento del Inca era la silla en el cual Atahualpa se iba a sentar para recibir a los españoles, pero no logró hacerlo porque antes de subir y llegar al “*usnu*”, los españoles lo derrocaron de las andas donde venía sentado (18): “*los españoles arremetieron al medio de la plaza, donde estaba un asiento del ynga en alto, a manera de fortaleza, que nosotros llamamos usnu, los cuales se apoderaron dél y no dexaron subir allá a mi tío, mas antes al pie dél le derrocaron de sus andas por fuerza...*” El cronista, no estuvo en Cajamarca, pero quizá este “*usnu*” le recuerde al del Cuzco, centro arquitectónico de la plaza situado junto al Templo del Sol que había influenciado en el trazo general de la ciudad. La plaza tuvo un rol ceremonial central en esa ciudad, y en todos los confines del Imperio.

Para los soberanos incaicos, era el asiento del rey, símbolo de su poder político y judicial en las provincias conquistadas. El *usñu* se ubicaba sobre una construcción en forma de pirámide. Según las descripciones de los cronistas de la época colonial, esta pirámide tuvo que haber sido pequeña, y el gobernante en su asiento no era más alto que

sus súbditos. Titu Cusi y Guaman Poma mencionaron un par de veces los *ushnus* y en los dibujos del segundo escritor aparecen en forma de pirámides. Santa Cruz Pachacuti se refirió al de Vilcas Huamán como “*el osno de Guamani*” (f. 21r).¹⁵ En este lugar los reyes andinos construyeron una verdadera pirámide, posiblemente la única grande en la sierra.

Para Tom R. Zuidema (1989: 209), “*usñu y huamani*” son vocablos que equivalen en sentido figurado o metafórico a “*curacas*”. Vilcas Huaman tenía un significado similar, a los de Tula y Teotihuacan para los aztecas en México, por ser capitales de los imperios anteriores. Opina que no era la capital de Huari, pero para los incas tenía ese valor. Las raíces del Tahuantinsuyu¹⁶ estaban allí, y su forma de organización política y social se remontaba principalmente a este reino. Añade que los gobernantes andinos simplemente no pudieron haber conquistado una civilización de la magnitud de este imperio en un tiempo tan corto (según dijeron ellos mismos) y, mucho menos, haber desarrollado independientemente todas las instituciones políticas necesarias para gobernar un poderío recién subyugado (que se extendía desde el sur de Colombia hasta Argentina y Chile), sin haber conocido antes dicho concepto. Los gobernadores Incas tuvieron que haber tenido previamente el concepto de “imperio” así como la mayoría de los pueblos que iban sometiendo. Tuvieron que haber construido el suyo propio basándose en el conocimiento de las instituciones políticas de algún otro.

La cantidad de referencias que se ha encontrado en las crónicas de la época colonial, y en otros escritos que estudian el valor emblemático que representaba el antiguo Imperio Huari para los incas, y para el tema mítico de Tunapa, respaldan la permanencia del área descrita. Además, esto demuestra que Santa Cruz Pachacuti tenía previo conocimiento de este reino. No era una asociación solamente simbólica, sino de su importancia tangible dentro del tiempo y espacio en la ideología inca. Subrayando su discurso mítico del pasado antiguo andino, hay evidencias de investigaciones arqueológicas que corroboran la existencia de una tradición oral que mantuvo vivo el pasado histórico preincaico y prehispánico.

Para Santa Cruz Pachacuti, así como para Titu Cusi Yupanqui, como se ha visto en los capítulos dos y tres, era importante dejar asentada su ascendencia familiar con la historia oficial inca. En el folio 1º, el primer cronista se identifica como “*natural de los pueblos de Sanctiago de Anan Guayga y Hurin Guaiga Canchi de Orcusuyu entre Canas y Canchis de Collasuyo.*” Con esto revela que perteneció al grupo étnico de la nobleza de los collayasuyos, el cual en el siglo dieciséis se encontraba ubicado, aproximadamente, en las fronteras de los actuales departamentos de Cuzco y Puno. Precisó su hogar en la provincia de Canas y Canchis, en la región oeste del lago Titicaca, llamada Orcosuyo por los collas. Dejó esclarecido que había pertenecido a una familia “*todos caciques principales... de la dicha provincia*”. Hablaba el aymará y era verdaderamente conocedor de los hábitos y costumbres de los grupos étnicos del Collasuyo, y tal como sus antepasados, fue un curaca. Debido a toda esta información se puede concluir que poseía un conocimiento más que común de la organización política y religiosa del Imperio Inca antes de la conquista.

4. Titu Cusi Yupanqui y Santa Cruz Pachacuti

a. Viracocha Y Tunapa

Santa Cruz Pachacuti y Titu Cusi Yupanqui narraron la existencia de Viracocha, un ser mitológico importante en la axiología andina. Ambos le dan diferentes perspectivas, dentro de la historia inca.

El origen de la leyenda de Viracocha, como la de Tunapa estaba ligada a las imágenes del agua. Según Zuidema (1989: 146), a este creador, cuando era adorado, lo llamaban “*espuma del mar*”, por tener raíces en los ríos, en los canales de riego y en el océano. En su diccionario aymara, Bertonio ([1612] 1984: 291) mencionó a dos hermanas: Umantuu, “agua” y Quesintuu, “boga” (un pez), las cuales durmieron con “*Viracochan*” en el lago Titicaca. Ramos de Gavilán ([1621] 1988) le acreditaba la misma existencia mítica del apóstol, al Desaguadero. Pedro Sarmiento ([1572] 1960: 208) hablaba de Taguapaca en tiempos después del diluvio, antes de la existencia del sol y la luna, como parte de los acompañantes de Viracocha Pachayachachic. Relató que estando en el Collao, Taguapaca desobedeció a Viracocha y éste ordenó entonces que lo

ataran de pies y manos, y fuera puesto en este río. Después nunca más fue visto. Para Cieza de León ([1553] 1986), mucho antes de que llegaran los incas, apareció “*un hombre blanco de crecido cuerpo*”, a quien le llamaban Tici Viracocha, que en el Collao le decían Tuapaca.

Según Therese Bouysse-Cassagne (1997: 173), fueron los evangelizadores quienes hicieron de Viracocha un precursor del Dios cristiano y principal protagonista de las fábulas diluvianas comparándolo con Noé. Desvincularon hasta cierto punto las dos figuras antagonistas de la mitología andina, relegando a Tunapa a un papel de hijo del primero. Al insistir sobre la desobediencia al dios padre, contribuían a acentuar su carácter pecaminoso, a endemoniar una oposición que no existía, borrando el aspecto dinámico de la relación entre las entidades para acentuar una noción de jerarquía entre ellos.

b. Los Incas y Viracocha

Después de la formación del Imperio, sus gobernantes se interesaron por los dioses y leyendas existentes en los nuevos territorios conquistados para reflejar la realidad social de los Andes, que había acontecido con la adquisición Inca del Collasuyo. La figura central Aymara, que antes de la llegada de los soberanos andinos se conocía como Tunapa o Taparaca, se transformó en el quechua Viracocha. Es imposible determinar que antes de las crónicas del siglo dieciséis y diecisiete estos mismos términos se referían a la misma figura mítica, a diferentes rasgos de ella o a dos distintas imágenes que en tiempos coloniales se haya amalgamado en una. Veamos cuáles son sus características en el Tahuantinsuyu.

Según los informes sobre Tunapa o Taparaca, que Las Casas (1968: 533) y Sarmiento ([1572] 1960: 208) recolectaron de los quipucamayos, esta figura se vio reducida a un criado rebelde de Viracocha. Frank Pease (1973:16) piensa que estas modificaciones se deban a la inestabilidad de las narraciones orales, copias sucesivas de la “tradicón histórica”, e incorporaciones de versiones provenientes de diferentes lugares.

Juan de Betanzo ([1551] 1987) recogió entre sus leyendas la presencia de una divinidad cuyas características combinaban elementos de la tradición andina y cristiana. La Creación se estructuró en dos eras: una primera etapa de oscuridad, cuando se creó el cielo y se pobló la tierra, pero “<<... *esta gente le hizo cierto deservicio a este Viracocha...>>*” y quedaron convertidos en piedra. En la segunda edad, “*Con Tici Viracocha* surgió del lago Titicaca e hizo el sol y el día, la luna y las estrellas y pobló el *Tahuantinsuyu*”. En este pasaje es donde se advierte con más claridad que la narración se basa en la tradición prehispánica.¹⁷ Pero no ofreció más detalles sobre estos personajes secundarios del dios “*Viracocha*”, sino una jerarquía de funciones con instrucciones detalladas, en el cual el grupo mayoritario de sus “*criados o servidores*” asumieron la organización comunal, mientras que *Viracocha* con dos asistentes principales se ocuparon de un ordenamiento administrativo; una cubriría el espacio general del *Condesuyu* y otro el *Andesuyu*, y, *Viracocha* se reservó una ruta central que pasaba por el Cuzco, centro del Estado. La manera en que este dios de los Andes expuso a su gente los planes para poblar la tierra guardaba similitud con las formas tradicionales de solicitar colaboración como lo hacían los gobernantes incas a sus súbditos: el *Hacedor* entregaba a sus asistentes unas maquetas de la obra que estaba demandando al igual que hizo el rey Pachacuti con sus aliados después de la guerra de los *Chancas*.

La crónica de Cieza de León, de igual modo registró la existencia de dos eras, y, también en el origen un periodo de oscuridad que concluía con el nacimiento del sol. Sin embargo, su versión difiere de la de Betanzos. Con cierto sentido pragmático no registró la destrucción de una primera humanidad, más bien en una solución de continuidad atribuyó la creación del sol a la armonía entre los dioses y los hombres: “*hacían grandes votos y plegarias a los que tenían por dioses pidiéndoles la lumbre de que carecían; y quedando de esta suerte salió de la isla de Titicaca, questa dentro de la laguna del Callao, el sol muy resplandeciente*”.

Como era de prever, en el momento de conciliar a *Viracocha* con la tradición andina cristiana abundan los desajustes en la narración. Cieza de León aparentaba tener dificultades para desarrollar el ciclo mítico de *Ticiviracocha* (12):

remanesció un hombre blanco de crecido cuerpo el cual en su aspecto y persona mostraba gran autoridad y veneración, y queste varón que así vieron tenía gran poder que de los cerros hacia llanuras... llamábanle Hacedor de todas las cosas creadas, Principio de ellas, Padre del sol... que dio ser a los hombres y a los animales.

Su dios indígena era de dudosa raigambre andina, apareció con una caracterización claramente influenciada por las imágenes de la doctrina cristiana y, desde luego, su visita a la tierra entrañaba bastante confusión.

En el ciclo de la divinidad creadora hay resonancias del apóstol, sin embargo, más adelante este mismo cronista vuelve a tratar la presencia de otro hombre blanco: “*pasados algunos tiempos volvieron a ver otro hombre semejable al que está dicho...*” (Ibídem), sobre cuya identidad evita pronunciarse, aunque atendiéndose al curso lógico de su historia es presumible que también lo identificara con Santo Tomás. No cabe duda de que planteaba la presencia de este segundo personaje con el propósito de exponer su parecer sobre la evangelización en tiempos preincaicos. Con respecto a las semejanzas entre ambas divinidades hay que tener en cuenta que la tradición cristiana atribuía al apóstol Tonapa un gran parecido físico con Jesucristo. En su libro sobre la vida de los santos, San Isidoro dice: “*Tomás, discípulo de Cristo y físicamente muy parecido a él*” (Santiago de Vorágine, en Ana Sánchez 144-145).

Cuando en 1572 el mito reapareció en La Historia Indica que escribiera Pedro Sarmiento de Gamboa, había mudado ostensiblemente su contenido y aunque a grandes rasgos mantuvo los elementos que recogían las crónicas anteriores, la narración había sido depurada de todo argumento que condujera a la asimilación del héroe andino con el apóstol. Recogía una versión de la leyenda mucho más explicativa y acabada, resolviendo las ambigüedades sin hacer concesiones a otras interpretaciones. Juzgaba que las creencias de los antiguos peruanos conservaban fragmentos de la revolución que recibieran del dios creador *Viracocha* y con el tiempo se habían ido mezclando con otras fábulas, entre las que se incluían las que había difundido el demonio. De todo lo cual

había surgido esa “*ensalada graciosa*” que es el paso de *Tunapa* por el Collao (Pierre Duviols: 1977: 71).

La Histórica Indica de Sarmiento de Gamboa, acusa el espíritu dogmático de la administración toledana. Fue una obra de encargo. El autor, como funcionario de La Visita General, estaba vinculado a los círculos del virrey (Raúl Porras Barrenechea 1962: 287-290) y era sabido que en el gobierno de Toledo existía un proyecto de re-ideologización social cuyos postulados teológicos establecieron los argumentos para la ofensiva ideológica, que en el siglo diecisiete desembocaría en las campañas de extirpación de las idolatrías (Ana Sánchez: 149). En esta versión *oficial* de este cronista una vez más el dios creador *Viracocha* estaba personificado por “*un hombre de mediana estatura, blanco y vestido de una ropa blanca a manera de alba ceñida por el cuerpo y traía un báculo y un libro en las manos*” ([1572] 1960: 210). La tierra estaba poblada por una raza poderosa de hombres, que habiéndolo ofendido acabaron destruidos por un diluvio, con el que se abría paso una nueva etapa donde el dios creador reorganizaba el cosmos. *Viracocha* desde la isla del *Lago Titicaca* mandó salir el sol, la luna y las estrellas, luego desplazándose a *Tiahuanaco* dio instrucciones a sus asistentes de cómo habían de convocar y ordenar los pueblos del *Tahuantinsuyu*. Empezó una ruta hacia el norte recorriendo los Andes, poblando y ordenando la tierra hasta llegar a un lugar de la costa norte peruana donde guardó a sus criados y los tres desaparecieron caminando sobre la superficie del mar. Los personajes secundarios aparecerían mucho más definidos que en las versiones anteriores y fueron los que presentaban novedades.

c. Santa Cruz Pachacuti y Viracocha

En la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti (ff. 3v-4) se refleja la yuxtaposición de Viracocha, con el dios sureño Tunapa-Tarapaca: “*Uiracocham Pacha Yachachip cachan o pachaccan y bicchai camayoc, cunacuy camayoc*”, con el objeto de transformar la divinidad primera en un dios incaico para que el dios aymara llegara a ser su “*mensajero y mayordomo*”. Rowe (1973: 27) opina que Tonapa Uiracocha del autor, es una “*cuzqueñidad de Wiracocha*”, porque no significaba nada en aymara.

Señala Henrique Urbano (1988: 208) que los nombres recogidos por los cronistas, Taguapica o Taguapaca, son simplemente y llanamente una metátesis de la deformación fonética de Taparaco. Por ello se pueden explicar las diferencias en la transcripción del nombre del personaje. Todos los autores siguieron la vía más fácil; del quechua. Zuidema (1974) indica que siguiendo la lexicografía colonial, *Tarapaca* representa al *condor*, literalmente un “águila silvestre” de *tara* que significa *silvestre* y *paca*, águila. Bertonio ([1612] 1984: 338), glosó *tarahuanko* como “cuy silvestre”, y para “*paca*” (141) indicó lo siguiente: “*Un paxaro como Aguila, y una especie destas se llama Cocotaapaca que es muy grande poco menor que Buytre. [...] Conturaa paca. Es la misma qe Cocotaapaca*”. Taguapaca o Tunapa representaban las dos caras de Viracocha Pachayachachi. Como sabio, o rebelde demostraron en su desobediencia o santidad, poderes excepcionales que sólo podían ser expresados por Pachayachachi. Su posición era indefinible en la jerarquía del código de parentesco, lo que permitió a Santa Cruz Pachacuti confundir a los dos héroes. Ellos nada más eran la otra faz del Viracocha principal, participando por eso en la definición del poder que éste representaba. En otras palabras simbolizaban la otra cara del ordenamiento definido por Viracocha Pachayachachi (Henrique Urbano 1981: XXXV).

Cuando se refería a la religión prehispánica de Tunuupa/Thunupa, Ludovico Bertonio ([1612] 1984:291) sugirió la naturaleza mitológica de esta figura y su poder sexual. Hizo mención de Umantuu, “*agua*”, y Quesintuu, “*boga*” (*un pez*), únicamente para referirse al poder fálico de este dios. En Huarochirí una tradición semejante alude a las dos hijas de Pachacamac y la diosa del océano con quienes Viracocha quiso dormir. (Zuidema 1989: 394) En la *Relación*, coinciden con la de *Tarapaca* como sinónimo de *Tonapa*, pero Bertonio pensaba que esas historias eran embustes de los andinos y por este motivo no creía como el cronista, que el pasado prehispánico fuera una continuidad de la cristiandad: “*Mucho haria al caso declarar a los indios los embustes de Tunapa, para que todo lo que del cuentan se desengañen. En otras tierras, o provincias del Perú le llaman Ecaco*”.

El sinónimo de *Ecaco* y *Tunuupa/Thunupa* está repetido en la definición de *Ecaco* como embuste del demonio (Bertonio: 99).¹⁹ Según la tesis sostenida por Enrique Urbano (1988: 201-244), todos estos héroes míticos definen dos espacios simbólicos: como héroe rebelde, hijo de *Condici Viracocha*, referido por Las Casas y Sarmiento de Gamboa, o como apóstol mártir, narrado por Ramos Gavilán y Santa Cruz Pachacuti. Hay razones para suponer que tanto *Tunapa* como *Tawapaca* o *Tarapaca* o *Tonapa* sean expresiones del personaje panamericano *trickster* o embustero, estudiado por Radin y más recientemente por Lévi-Strauss.

1. Nombres de Viracocha

Los nombres de Tecse, Tecsí, Ticci, Tici o Contici también topónimos para Viracocha, con diferentes transcripciones fonéticas del mismo vocablo: *Ticci*, “*Origen, principio, fundamento, cimiento caussa*” (González Holguín [1608] 1952) significaba “profundo origen” y era al mismo tiempo un título del Dios creador. Ticsicocha, equivalía también a océano que rodeaba la tierra; el mismo Cobo tradujo esta palabra (1964: II: 84), como “fin del mundo.” De acuerdo a Torero (1968: 527),²⁰ “*el término Con o Qon tiene toda la pinta de ser norteño*”. Las Casas (1566), Betanzo (1551) y otros cronistas hablaban de *Condici* o *Contici*. Las divinidades de la costa norte por ejemplo, *Kon*, el “*dios sin huesos*” de Gómora y el Padre Velasco parecen haber tenido esta procedencia.

Qon fue descrito por López de Gómora (1552) en los siguientes términos: “*vino de la parte septentrional, no tiene huesos, anda ligero y acorta camino al bajar de la sierra, hace maravillas y puebla la tierra de hombres*”. Pero enojado por malas acciones de sus criaturas, secó y esterilizó la tierra que había fertilizado y poblado anteriormente (López de Gómora [1552] 1877: 133; Urbano 1981:143). *Con* fue vocablo registrado en la lengua *culli* de la provincia de *Guamachuco* con el sentido de “agua” (Torero 1968: 527). El significado se ajustaba perfectamente a la definición del relato mítico –“sin huesos”, “camino acortado”–, es decir, el héroe era como el agua que bajaba de los cerros, se transformaba en ríos, cavaba las montañas y desbravaba la floresta. La

asociación como protagonista principal de los Viracochan aludía a rasgos típicos de Taparaku y Thunupa (Urbano 1988: 211).

Señala Frank Pease (1973: 14) que la divinidad creadora andina más antigua que apareció con distintos nombres en la más amplia área de difusión fue Wiracocha, cuyo culto puede ser ubicado en una amplia región que se extiende desde el altiplano Perú-boliviano a la región central del Perú de hoy con ramificaciones diseminadas por el norte argentino, chileno y peruano. O sea, las cuatro dimensiones limítrofes del Tahuantinsuyu. Para analizar esta divinidad es necesario ceñirnos primeramente al Cuzco. La *Ynstrucción* de Titu Cusi Yupanqui habla de una creación primordial por Viracocha que creó inicialmente el cielo, la tierra, los lagos y una generación de hombres. Esta primera presencia del Dios quien tenía diferentes apelativos estaba ya relacionada al lago Titicaca, del cual Él emergió como lo ha señalado la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti. El cronista dijo que eran los yungas tallanes (15) residentes de las orillas del Mar del Sur, quienes fueron los primeros en decir que *Tecsi Viracochan*, el *Hacedor de todos*, era blanco, hermoso y barbudo como los españoles, y esta descripción concuerda con el Tunapa de Santa Cruz y su modelo espacial.

Indica Enrique Urbano (1988: 206) que los dos “hijos” o “criados” acompañaron a Pachayachachic desde las márgenes del Titicaca hasta la costa norte del Perú y de allí hasta Puerto Viejo o Manta. El modelo era lógico y simple: *Taguapaca* siguió la dirección sur del Desaguadero de la misma Mar del Sur de que hablaban los yungas tallanes al referirse al “Criador de todas las cosas.” Pease (1973: 17) opina que la imagen del creador viajando hacia el norte parece funcionar solamente en el área de Huarochirí y la costa central del Perú, porque aquí nos encontramos a la divinidad creadora dirigiéndose hacia el oeste en los relatos recogidos en esa región por Francisco de Ávila.

Toda esta discusión de cómo Tunapa y Vicarocha se amalgamaron, es para indicar que Santa Cruz Pachacuti estaba consciente de que los incas reinterpretaron su origen mítico e incorporaron al Apóstol y el lago Titicaca dentro de su tradicional leyenda de la cueva de Pacariqtambo. Modificaron el nombre de Tunapa-Tarapaca a Viracocha para reflejar cambios de la vida social andina a partir de la conquista de la

antigua civilización Colla y para impartirse prestigio de su poder en este legendario Imperio.

d. Titu Cusi y Viracocha

Titu Cusi Yupanqui influenciado por la proliferación de escritos de Viracocha relaciona a esta deidad incaica, con los españoles. Sabemos por fuentes de otros cronistas del tiempo de la colonia, que el dios de Titu y su padre, Manco Inca, era el Sol.²² Su imagen fue capturada cuando el virrey Francisco de Toledo irradicó a Tupac Amaru de su refugio en Vilcabamba.

1. Los yungas tallanes y Viracocha

Relató Titu Cusi Yupanqui (15) que la primera vez que los andinos supieron de la existencia de los españoles, éstos fueron confundidos con “*Viracocha o Tesci Viracochan*”. Cuenta que *Atahualpa* recibió a unos mensajeros indios “*tallanas yungas*” que residían a la orilla del Mar del Sur, a quince o veinte leguas de Cajamarca, los cuales le dijeron a su tío haber visto en su tierra ciertas personas muy blancas y barbudas que parecían *Viracochas*, que era el nombre con el cual los pobladores del Tahuantinsuyu le llamaban antiguamente al *Criador de todas las cosas*, “*diciendo Tesci Viracochan, que quiere decir principio y hacedor de todos*”; y que nombraron de esta manera a aquellas personas que habían visto por tener semejanza al físico y excelencia de los *Viracochas* o dioses y, por existir mucha diferencia entre ellos y estos seres extraños que habían llegado desde lugares desconocidos. Continúa con una serie de descripciones de lo que hacían y como vestían los invasores. Santa Cruz Pachacuti también en su Relación identificó a esta gente como “*yungas*” (f.20v.): “*el dicho Pachacuti Ynga Yupanqui con gran suma y máquina de oro... Y viniendo assí, llega a una isla de los yungas en donde abía madre de perlas llamado Churoy Maman. (...) y de allí parte para el pueblo de Chimo en donde halló a Chimo Capac y a Quiru Tome, curaca dessa provincia <de los Yungas...>*”.

Estos mismos *tallanes* de la costa sur fueron los que por primera vez también le llevaron la noticia a Manco II de la presencia de los *Viracochas* en el Imperio Inca. Cuando fueron interrogados por el gobernante andino le contaron que estos *Viracochas*

habían llegado a Cajamarca a entrevistarse con su tío Atahualpa y ellos mismos los habían visto con sus propios ojos. Estos yungas atemorizados ante el disgusto del soberano respondieron: “*Señor: es vna jente que sin dubda no puede ser menos que no sean Viracochas, porque dicen que vienen por el viento y es jente barbuda, muy hermosa y muy blancos*”. Y añadieron estos mensajeros que esta gente de esta manera y suerte *¿qué pueden ser sino Viracochas?* Fue esta gente los primeros que le certificaron y le aseveraron con “*tanto ahinco*” la posibilidad de que los españoles fueran dioses.

Fueron ellos que le insistieron a su padre que mandara mensajeros a Cajamarca para que vieran que ellos tenían razón. Titu Cusi Yupanqui colocó en boca de los *yungas tallanes* el error de la comparación de que los españoles fueran dioses como el “*Viracocha*” hacedor de todas las cosas del mundo”, o sea, de los cerros, de los ríos, de las fuentes, y de *Tecsi Viracochan* el responsable de la creación del ser humano. En esta explicación existe una dicotomía del Viracocha que sugiere su identificación como divinidad bienhechora y no de un ser malévolo.

Parece interesante que Titu Cusi quiera corregir la equivocación que los *yungas tallanes* cometieron al llamar a los españoles Viracochas. Manco Inca (25) en el parlamento que les dio a los indígenas antes de partir a tierras *de los Andes* les volvió a reiterar que fueron ellos los que le dijeron que los españoles eran Viracochas:

*“Bien sabéis, como muchas veçes sin ésta o lo he dicho, la manera como aquella gente barbuda entró en mi tierra, so color que deçían que eran Viracochas, lo qual por sus trajes e diuissas tan diferentes de las nuestras vosotros y avn yo lo pensamos, por el quela pensamiento y **certificación de los tallanas yungas** que de cosas que les vieron hacer en su tierra, **me hicieron**, como habéis visto los traxiese à mi tierra e pueblo”*.

Se puede decir que Titu Cusi Yupanqui responsabilizaba a los *yungas tallanes* por haber identificado a los españoles con *Viracocha*; no se podía esperar nada bueno de ellos ya que eran bestias como lo manifestó el mismo Manco Inca (17) al comparar el comportamiento ruin de los conquistadores con esta gente: “*peores sois que los yungas, los quales por un poquillo de plata matarán a su madre y a su padre y negarán todo lo*

del mundo”. Esta historia posee rasgos comunes con la versión presentada en la Suma y Narración de los Incas de Juan de Betanzo (1551), el mismo cronista que según Titu Cusi (32) estuvo algún tiempo con él, porque fue quien le llevó la certificación a Vilcabamba de que su hermano Saire Topa había fallecido de muerte natural y el que también fue el portador al Conde de Nieva de su respuesta en las negociaciones de paz: “... *con Joan de Betanzo la çertinidad de cómo mi hermano don Diego Saire Topa hauía muerto su muerte natural; [...] y dexé ir a Juan de Betanços con la respuesta, ...*”

Es interesante el que Titu Cusi Yupanqui revelara en su Ynstrucción, que entre ambos hubo cierto tipo de interacción. Asumo que tiene que haber habido intercambios de ideas acerca de las creencias andinas y occidentales. Sus Crónicas lo reflejan en el dogma sobre Viracocha y el tema de los yungas. Además, Betanzo, como se ha dicho, fue uno de los primeros escritores europeos que recogió la versión inicial del mito cosmogónico en el área del Cuzco y quien hizo posible establecer las modificaciones de la leyenda desde el inicio del Tahuantinsuyu.

2. Los españoles y Viracochas

En el relato, Titu Cusi Yupanqui va proporcionando detalles de como su padre se dio cuenta que los españoles no eran dioses, que no podían ser identificados con ellos, porque no estaban hechos a su imagen. Vio a los conquistadores como mujeriegos, mentirosos, ambiciosos por el oro, la plata, las joyas y los que tomaban todo fácilmente como si fuera propio de ellos. Y les advirtió a los andinos que no confiaran en ellos porque (26):

“... estos engañan por buenas palabras y después no cumplen lo que dicen, que así como habéis visto hiçieron a mí, que me dixieron que eran hijos del Viracochan y me mostraron al preñipio gran affabilidad y mucho amor y después hicieron conmigo lo que vistes. Si ellos ffueran hijos del Viracochan, como se jatauan, no ouieran hecho lo que han hecho porque el Viracochan puede allanar los cerros, secar las aguas, haçer çerrros donde no los hay; no hace mal a naidie y estos no vemos que han hecho esto, mas antes en lugar de haçer bien no han hecho mal, tomádonos nuestras haçiendas, nuestras mugeres, nuestros

*hijos, nuestras hijas, nuestras chacaras, nuestras comidas y otras muchas cosas que en nuestra tierra teníamos por fuerza, y con engaños, y contra nuestra voluntad, y a gente que esto hace no les podemos llamar hijos del Viracochan, sino como otras veces os he dicho, del **supai**, y peores...”*

El mismo Manco Inca II los identificaba con el demonio. Estas calificaciones coincidirían con la de “*estragadores de gente*” atribuida previamente a los invasores y podrían relacionarse con la previa frase del Anónimo Sevillano de 1534, que decía que la imagen de los españoles era como diablos (Pease 1989: 188). En el diccionario de Covarrubias ([1611] 1987: 568), “*estragar*” significa echar a perder, borrar, afear, y arruinar.

La vinculación de Viracocha con los europeos se halla también en la afirmación de Santa Cruz Pachacuti cuando dice que Huáscar imploraba el socorro de Viracocha para que lo liberara de la prisión y de los maltratos de los generales de Atahualpa. Aquí se puede encontrar una explicación del por qué los partidarios de Guáscar podrían haber identificado a los cristianos con aquella divinidad. Franklin Pease (1986: 229-230) opina que los autores que escribieron desde la década de los 1550 fueron quienes establecieron las relaciones entre el mito de Wiraqocha (por ellos divulgado) y la llegada de los conquistadores. Este dios había ordenado el mundo poniéndose “...*de espaldas hacia donde el sol nace...*” y mirando al poniente. A su espalda quedaba el Collasuyu y frente a él el Chinchasuyu. Mientras realizaba su tarea organizadora viajando de este a oeste siguiendo la ruta del sol y perdiéndose después en el mar, sus ayudantes habían realizado la distribución de las otras dos regiones de Antisuyu y Contisuyu. Añade Pease (1989: 185) que la versión conocida que habla de *Wiracocha* o Cuniraya Viracocha (así sea en términos de una divinidad local) se halla en los textos recopilados por Francisco de Ávila a inicios del siglo diecisiete en la región mucho más sureña del Huarochirí.

Utilizando la existencia de héroes delegados por el Viracocha principal, la lectura de los cronistas insiste en el hecho de que los personajes secundarios ejecutaban las acciones que les fueron encargadas por *Pachayachachi* o *Tecsi Viracocha*. Aunque los datos recogidos por los primeros españoles afirmaran el rol de “servidores” o “criados”

de dos o tres Viracocha no se puede aseverar esta creencia de un “dios único”. De acuerdo a Henrique Urbano (1981: XXV), existen por lo menos cuatro personajes: *Pachayachachi o Yachachi, Imaymana, Tocado, Taguapaca o Taguapica*.

3. Las variaciones de Viracocha

Al igual que para Santa Cruz Pachacuti, el nombre de Viracocha también sufre variaciones. Según Titu Cusi Yupanqui, su padre le dio el mismo apelativo que los yungas, pero su papel era de Dios. A los españoles en repetidas ocasiones les dijo que ellos eran “*Viracochas* (8), *hijos del Viracocha* (9, 12, 14, 24), *enviados por el Tecsí Viracochan* (11), *Viracochan* (11) –*que quiere decir Dios*– *criados del Viracochan* (14), *Atun Viracochan* (15) *que es el gran Dios que había enviado a los Viracochas, españoles, venidos por el viento por mandado del Viracochan* (15), *paños pintados, los cuales dicen que es Viracocha* (26). En todas estas descripciones existe una dualidad, en el cual Manco Inca define a la divinidad cristiana e incaica. *Viracocha* está descrito específicamente como una deidad andina que había creado antiguamente a los diferentes pueblos cuando viajaba del este hacia al oeste y desde el lago Titicaca hasta el océano. La duplicidad corresponde claramente a Jehová, quien concuerda con los evangelizadores que buscaban identificarlo en los Andes con la “creación” bíblica. Y es en esta influencia de la prédica de los misioneros la que se refleja en su divinidad indígena con la “ordenación del mundo” y el Tahuantinsuyu.

Ello podría estar relacionado con la importancia que Cieza o Betanzo otorgaron al mito de origen cuzqueño que presentaba a Wiracocha como “hacedor” y ordenador del mundo (Pease 1989: 190). Guaman Poma (1615: 107) dijo que el Inca Wiracocha era blanco y barbado, añadiendo que “... adoraba mucho al Ticze Wiracocha y dicen que quiso quemar todos los ídolos y aucas del reino [...] creía más en Ticse Uiracocha [...] y creía que había otro mundo en otros reinos de Wiracocha, que así lo llamaron, que había de venir a reina ...” (Ibídem). Hablando de *Ticiviracocha*, Cieza de León (1553) afirmaba que en la provincia del Collao, le llamaban Tuapaca y en “*otros lugares della Arnauan*”. Las Casas (1550) usaba el nombre de *Taguapica* y definía al héroe como hijo de *Condici Viracocha* “que en todo era contrario a su padre”. Por esta razón, *Condici*

Viracocha muy enojado lo lanzó en la mar para que muriera, pero Taguapaca nunca pereció.

También Sarmiento ([1572] 1960:209) describió los gestos desobedientes de Taguapaca, afirmando que los otros dos “criados” de Viracocha lo ataron y lo echaron en una balsa, en las aguas del Titicaca. Se fue el héroe blasfemando de su superior, desapareciendo por el lado del Desaguadero “*adonde no fue visto más por muchos tiempos*”. Este cronista se refiere a tres supervivencias de la primera humanidad con categorías que se aproximan a la de los ángeles y demonios. Explicaba que después del diluvio, juntos enseñorearon la tierra hasta que uno de ellos, nombrado “*Taguapaca*”, se sublevó contra Viracocha y por este motivo fue arrojado al exterior.

Comenta Henrique Urbano (1986:52) que con la conquista algunos héroes míticos autóctonos “*se wiracochizaron*” por influencia de la reinterpretación cristiana del personaje principal del ciclo de los Wiracocha. Desde muy temprano, los gramáticos y los cronistas atribuyeron a la palabra “*viracocha*” un contenido semántico diferente al que tenía en tiempos precolombinos. Domingo de Santo Tomás (1560) codificó una de las primeras expresiones en que el término significaba “*christiano*” en español.

De los nombres del Viracocha principal, se puede afirmar que todos ellos insistieron en el rol de sabio, de maestro y de responsable de las actividades de los otros héroes Viracochas. De *Imaymana* fueron los lazos que le ataban a las propiedades mágico–curativas y a los trabajos agrícolas. *Tocapo* con sus múltiples referencias a los tejidos recuerda una de las labores más importantes en la estructura socio–religiosa y económica de los incas: la producción ritual de tejidos, de la que estaban encargadas especialmente las mujeres. Alguna relación tendría *Tocapo* con todo lo que respecta a los sistemas del dogma andino.

En lo que se refiere a Taguapaca o Tunupa o Tonapa, los datos han subrayado los aspectos escondidos del personaje, su carácter latente y poco explícito, siendo la *cepa o raíz* de todo lo que no ha sido sometido a un esquema o modelo organizativo. Los lazos que unían a Tunupa con dos personajes femeninos, Quesintuu y Umantuu, reforzaban la idea de una estrecha ligazón del personaje con todo lo que se refería al lago o al agua en

general y a la producción de los peces o sus orígenes. De los incas, se presume que descendían del linaje de los ayars, o sea, la organización socio-político-militar de la sociedad andina y de los seres humanos de la dinastía de los Viracochas, o la vida ritual de dicha civilización, en particular, en aquello que concernía a la agricultura y artesanía (Urbano 1980).

En resumen, la discusión de este capítulo fue para señalar el mito de los viajes de *Tunapa/Tarapacá* y del agua que en varias formas jugaba un papel clave en los recorridos del Apóstol desde Pacariqtambo, génesis del Imperio del Tahuatinsuyu. Para indicar la yuxtaposición que existía entre Viracocha y Tunapa, la leyenda de estas dos figuras con la historia oficial de los incas y la influencia cristiana en Titu Cusi Yupanqui y Santa Cruz Pachacuti.

CAPÍTULO QUINTO

NOTAS

1. El Inca Garcilaso de la Vega ([1609] 1ra. parte, libro 5, capítulo XXII] 1960: 180) relató que en el Cuzco los mestizos habían fundado una cofradía en honor a San Bartolomé exclusiva sólo para los mestizos. Esto era una muestra de un sincretismo del Apóstol con Viracocha:

“La estatua semejaba a las imágenes de nuestros bienaventurados Apóstoles, y más propiamente a la del señor San Bartolomé, porque la pintan con el demonio atado a sus pies como estaba la figura del Inca Viracocha con su animal no conocido. Los españoles, habiendo visto este templo y la estatua de la forma que se ha dicho, han querido decir que pudo ser que el Apóstol San Bartolomé llegase hasta el Perú a predicar a aquellos gentiles, y que en memoria suya hubiesen hecho los indios la estatua y templo. Y los mestizos naturales del Cozco de treinta años a esta parte, en una cofradía que hicieron de ellos solos, que no quisieron que entrasen españoles en ella, la cual solemnizan bienaventurado Apóstol, diciendo que ya que con ficción o sin ella se había dicho que había predicado en el Perú, lo querían por su patrón; aunque algunos españoles maldicientes, viendo los arreos y galas que aquel día sacan, han dicho que no lo hacen por el Apóstol, sino por el Inca Viracocha.”

2. Carabuco, en 1575 había sido visitado por el capitán Cáceres a instigación del virrey Toledo, quien optó por un cambio de autoridad en la parcialidad de Hurinsuya. La imposición de un nuevo cacique al gusto de los españoles fue quizás para facilitar el control de los conquistadores sobre la idolatría de los indígenas. El nombramiento de don Hernando Pillhuanca, como curaca de Carabuco Arequipa fue el 17 de septiembre de 1575 (“Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú 1575-1580” Escuela de Estudios Hispanoamericanos. 113).

3. Jean Pierre Albert (1990: 181) dice que la Cruz era un leño perfumado. Este poder odorífico utilizado en la medicina vernácula prolongaba una mitología de los aromatas comenzada en la Antigüedad clásica, y seguida por el cristianismo. El episodio de

Carabuco inscrito en el mito de Tunapa corresponde con el hallazgo de la reliquia de la Santa Cruz dejada por el Santo. Esta leyenda probablemente fue elaborada alrededor de 1580-1600.

4. Alcedo (Biblioteca de Autores Españoles: t. 215: 222) comenta que hay una conexión entre San Bartolomé y Carabuco con una referencia del siglo dieciocho a un santuario en ruinas:

“Carabuco: Pueblo de la provincia y corregimiento de Omasuyos, en el Perú, en cuya inmediación hay una capilla arruinada que estaba dedicada a San Bartolomé, donde refieren los indios por tradición de unos a otros, que se apareció este santo Apóstol a predicarles el Evangelio, y en el altar mayor de la iglesia se adora una cruz grande de madera muy fuerte acreditada con repetidos milagros, cuyas astillas solicitan los fieles con gran empeño para hacer cruces, y están persuadidos que la dejó allí el referido Apóstol.”

5. Véase en Apéndice C: 5¹ la grafía del calco de las huellas de Santo Tomas, según Antonio de la Calancha. Corónica moralizada (1639).

6. Sobre estos cambios vocálicos de Santo Tomás consúltese a Samuel A. Lafone Quevedo. “Ensayo mitológico, el culto a Tonapa” en Tres relaciones de antigüedades peruanas. Edición de Marcos Jiménez de la Espada. 1950 : 287-351.

7. Hija del mismo padre pero diferente madre.

8. Hijos de HNA.P: hermana del padre, o ipa en aymara.

9. P.P: padre del padre. (Para más información sobre las relaciones de parentesco y el sistema ceque, consúltese el trabajo de Zuidema, en Reyes y Guerreros. 1989.

10. Véase en Apéndice B: 4² el “Mapa de la ruta de Tunapa”.

11. El fraile agustino Ramos Gavilán ([1621: capítulo 8] 1988: 60) refiere que Santo Tomás feneció martirizado en el Collao, como había fallecido el fraile Ortiz en las montañas de Vilcabamba al ser acusado por la repentina muerte de Titu Cusi Yupanqui:

“...los Indios se irritaron de suerte, que le empalaron cruelmente, atravesándole por todo el cuerpo una estaca que llaman ellos chonta, hecha de Palma, de que estos Indios usan oy en la guerra, como arma no poco afensiva, por de martirio, que an usado

otras veces, como se ve en el que hiziero al Santo Fray Diego Ortiz, del Orden de nuestro Padre San Agustín.”

El agustino Antonio de la Calancha ([1639, libro 2, capítulo 4] 1975: 765f.) también repetía la versión de Ramos de Gavilán:

“I es muy asentado en la tradición de los Indios, que la mesma balsa rompiendo la tierra abrio el desagadero, porque antes nunca le tuvo i desde entonces corre, i sobre las aguas que por allí encaminó se fue el santo cuerpo asta el pueblo de los Aullagas (lago Poopó) muchas leguas distante de Chucuito i Titicaca azia la costa de Arica i Chile, allí se unde esto que se desagua, es río de poca ondura, i sale más la tierra a dentro diez i siete leguas de Tarapacá, i doce del valle de Pica, caminando azia Chile quinze leguas antes de Atacama. Lámase allí este río que procede deste desagadero Loa, que está en veinte i un grados, es language corriente entre los Indios que abitan aquella parte de Aullagas, i en muchos que oy viven, que cada año en una de las Pascuas se vía allí una muy fresca, alta, ermosa i florida palma, que a todos admirava. Otros dicen que se ve esta palma en este parage del río Loa, donde renace el desagadero ser palma, i salir en Pascua tañendo ésta para que contemos, que el instrumento de palma con que lo martirizaron se fertilizO en cuerpo santo i salió a tierra, donde, o dice que allí llegaron tal día como aquel, o que aze pacía el día dichioso que murió el Santo, teniendo en sus entrañas el asta de palma, árbol i memoria devida al Santo, ya por mártir vencedor, ya por martirizado en palma.”

12. Según Zuidema, generalmente cada pueblo tiene un sistema de riego que se juntan en su interior. Él ha podido estudiar este sistema de riego en un pueblo del departamento de Ayacucho. “Los datos etnográficos correspondientes a las poblaciones campesinas actuales han sido recogidos con la ayuda de estudiantes de la Universidad de Huagamanga en Ayacucho, Perú, en los pueblos de Chuschi, Choque-Huarkaya y Sarhua en la zona del río Pampas durante los años 1964-1967.” (en Reyes y Guerreros, 1989: 394)

13. Lizárraga ([1607, lib. 1, cap. 87] 1986: 192f) dice que:

“Deste Desaguadero se hace otra laguna que llaman de Patria o de Challacollo [Lake Poopó] por otro nombre, no tan grande, ni con mucho, como ésta; desagua contra la mar del Sur, sumiéndose sin que responda a alguna parte; por ventura por las entrañas de la tierra va a dar a la mar.”

Vásquez de Espinosa ([1628, lib. 5 capítulo 4] 1948: 571) comenta que:

“En esta prouincia [Paria] está la otra laguna, que llaman de Paria, o Aullagas, a la qual no se le conoce desaguadero ninguno, aunque se tiene por cierto, que vnos ojos de agua, de que se originan los Rios que salen a los valles de Tarapaca, y Pica resultan de esta Laguna.”

14. Véase en Apéndice **B: 3²** el “Mapa vial del Tahuantinsuyu”.

15. Según Zuidema, el arte Tiahuanaco es uno de los elementos que relaciona al Cuzco con el lago Titicaca y la reconstrucción del Estado Inca es a semejanza con esta civilización. Los ejemplos del arte Tiahuanaco en su período clásico, son muestras evidentes de la existencia de este sistema en aquella época (ca. 660 d.C. y anterior a su expansión al resto del Perú (“El Origen del Imperio Inca” en Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina, 1989. 193-218).

16. Véase en Apéndice **C: 2²** el grabado del “Ushnu de Vilcas Huaman.”

17. Zuidema (1989: 209):

“Decían que esta capital era el centro verdadero de su imperio. Los cronistas tratan de explicar esta idea diciendo que Vilcas Huamán era el centro geográfico, a igual distancia de las fronteras en Ecuador y Chile. Esta explicación no nos convence. Primero porque Vilcas Huamán no era el centro geográfico. Segundo, ¿cómo pudieron medirlo los incas? Y, tercero, las distancia depende del camino que se tome hacia las fronteras.”

18. Juan de Betanzo. “Suma y narración de los Incas” (1551) en Crónicas peruanas de interés indígena. BAE. 209. Madrid, 1968: 9-11:

“Asi como salió y en aquella mesma hora, como ya hemos dicho, dicen que hizo el sol y día, luna y estrellas; y que esto hecho, que en aquel asiento de Tiaguanaco, hizo de piedra cierta genta y manera de dechado de la genta que después había de producir,

haciéndolo en esta manera: Que hizo de piedra cierto número de gente y un principal que la gobernaba y señoreaba y muchas mujeres preñadas y otras paridas y que los niños tenían en cunas, según su uso, todo lo cual así hecho de piedra, que lo apartaba a acierta parte; y que él luego hizo otra provincia allí en Tiaguanaco, formándolos de piedras en la manera ya dicha, y como los hobiese acabado de hacer, mandó a toda su gente que se partiesen todos los que él allí consigo tenía, dejando solos dos en su compañía, a los cuales dijo que mirasen aquellos bultos y los nombres que les había dado a cada género y de aquellos, señalándoles y diciéndoles: “estos se llamarán los tales y saldrán de tal fuente en tal provincia, y poblarán en ella, y allí serán aumentados; y éstos saldrán de tal cueva, y se nombrarán los fulanos, y poblarán en tal parte; y así como yo aquí los tengo pintados y hechos de piedras, así han de salir de las fuentes y ríos, y cuevas y cerros, en las provincias que así os he dicho y nombrado; e iréis luego todos vosotros por esta parte (señalándoles hacia donde el sol sale), dividiéndoles a cada uno por sí y señalándoles el derecho que deba de llevar.”

19. Pedro Sarmiento de Gamboa. “Historia Indica” (1572) en Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega. IV: 135 BAE. Madrid, 1960: 207-210:

“...Y pues los naturales, aunque bárbaros, dan razón de su antiquísima población, señalando el diluvio, no hay necesidad de desvanecerse los escritores en sacar conjeturas de autoridades para deducir este principio. Mas porque vamos siguiendo lo que ellos cuentan de la segunda edad después del diluvio, relatarla hemos en el siguiente capítulo.

Dicho es cómo por diluvio uno *pachacuti* todo fué destruído: es, pues, ahora de saber que Viracocha Pachayachachi, cuando destruyó esta tierra, como se ha contado, guardó consigo tres hombres, a criar las nuevas gentes que había de hacer en la segunda edad después del diluvio; lo cual hizo de esta manera.”

20. El sinónimo de Ecaco y Tunuupa /Thunupa fue repetido en la definición de Ecaco por Bertonio ([1612] 1984: 99).

Ecaco, 1. Thunuupa: Nombre de uno de quien los indios antiguos cuentan muchas fabulas: y muchos aun en este tiempo las tienen por verdaderas: y assi seria bien procurar deshacer esta persuasión que tienen, por embuste del Demonio.

21. Para hablar de la difusión del quechua como lengua del Chinchasuyo, parte Torero de sus largas investigaciones sobre el quechua y sus dialectos y sobre las variedades de la costa norte [1968] para plantear que la costa central fue la zona originaria de la lengua hablada en el Tahuantinsuyo ([1970] Torero, 1970: 250).
22. Según Titu Cusi Yupanqui, Guamachuco se llamaba el nombre de pueblo donde se encontraba el real de su tío Atahualpa haciendo ciertas fiestas y donde se enteró de la presencia de los españoles que estaban cerca de allí en Cajamarca.
23. Véase en Apéndice C: 4² el grabado de la escultura (ahora en el Museo de América/Madrid) del “Dios Viracocha”.
24. Véase en Apéndice C: 6³ el grabado de la figura del “Dios del Sol”.

CONCLUSIÓN

Al fin de nuestro análisis se puede concluir que desde el primer discurso del hallazgo y la conquista del Nuevo Mundo, aparece la representación de sus habitantes, la descripción analógica de la naturaleza, y el testimonio de la esclavitud, la evangelización, los mitos y leyendas nativas que cegaron a los europeos impidiéndoles una auténtica percepción del entorno recién descubierto. Con los escritos de Cristóbal Colón, comienza la distorsión de la realidad del hemisferio americano pronto regada y ampliada por otros cronistas. Algunos temas como el canibalismo, la antropofagia, la hechicería y el paganismo provenientes de la cultura medieval y renacentista reaparecerían una y otra vez en diferentes textos de autores españoles.

Para muchos críticos e historiadores, el Almirante no descubrió América; solo la encontró en su pretendida navegación hacia el Oriente. Precisar este hecho, no sólo es necesario, sino imperativo debido a la conciencia que se tiene respecto a los derechos perdidos de los pobladores de las llamadas “Indias”. Heller Luiselli (2002: 42) indica que es imprescindible utilizar el verbo “encontrar”, puesto que señala claramente la correspondencia en una acción recíproca. La previa concepción del universo se fracturó; tanto el hombre nativo como el occidental quedaron en el encuentro profundamente modificados.

Para la óptica comerciante del navegante italiano, los indígenas eran solamente mercancía. A pesar de que Tzvetan Todorov, lo ve como el codicioso mercader de habitantes y bienes de estas tierras, también le impresionaba su profunda religiosidad. Sin embargo, para Beatriz Pastor (1988), este atributo del genovés queda en entredicho ya que las mismas cualidades que caracterizaban al hombre autóctono como cristianizable, manso y bienintencionado hacia los recién llegados, Colón y los futuros invasores lo identificaban también como objeto de comercio. Para el Almirante, los habitantes de esas tierras ignotas, tanto como su flora y su fauna, eran notables y

defectuosas mercancías. Uno de estos aspectos explotados por la conquista fue el supuesto canibalismo y salvajismo de los nativos. Esta visión eurocéntrica queda parcialmente redimida en las obras de Titu Cusi Yupanqui (1570) y de Santa Cruz Pachacuti (1613). Ambos autores andinos rescataron la verdadera historia de una parte del continente sudamericano, al narrar los diferentes aspectos de la otra gran civilización, el Imperio de los Incas, conocida hasta los primeros años del siglo dieciséis solamente a través de los textos escritos por autores españoles.

A partir de estos cronistas, es posible comprender la reacción ante la destrucción de los conquistadores, quienes dejaron en herencia una red de desgracias y sufrimientos que perduran hasta nuestros días. Así se lamentaban los habitantes del Tahuantinsuyu al contemplar sus templos, casas y restos de sus queridos soberanos, reducidos a escombros por las bárbaras acciones de los castellanos. Sobre todo, en sus crónicas se puede discernir el lamento de los pobladores de los Andes, al ver a sus descendientes sometidos al triste destino de la esclavitud y la servidumbre. La *Ynstrucción* de Titu Cusi Yupanqui, detalla la avaricia de los primeros extranjeros. Nada quedó a salvo de la ambición y de los métodos crueles para adquirir los tesoros del Reino debido a la sed de riqueza que movía a los exploradores y, aún a la gran mayoría de los sacerdotes, extirpadores de idolatrías, enviados bajo los supuestos propósito de una misión evangelizadora. Fueron objeto del abuso y de la codicia de los castellanos los sobrevivientes incas, sobre todo, Manco II. Corroboraron estos atropellos las denuncias del polémico humanista Bartolomé de Las Casas con sus controversiales debates en defensa de los indios.

La *Relación* de Santa Cruz Pachacuti también cuestiona la legitimidad de la empresa europea. Escrita en el momento que las campañas de extirpación se habían intensificado por todo el Imperio, se lamentaba de la ruina de su patria y de las acciones pocas cristianas de los catequizadores y castellanos. Nadie sabía más que el cronista sobre los procedimientos inhumanos utilizados para erradicar a las guacas. Le tocó vivir de cerca las experiencias sufridas por sus compatriotas ya que posiblemente acompañó en esas campañas al fraile del Huarochirí, Francisco de Ávila. Su mundo estaba a caballo

entre dos horizontes, el de los extirpadores y el de sus antepasados andinos. El ideograma cosmológico es una representación de su existencia, de su ser mestizo. Muestra la mezcla de dos costumbres y hábitos que no se habían fundido del todo y quedaron enraizados en su memoria.

El proceso de transformación religiosa del Tahuantinsuyu se llevó a cabo desde el momento en 1532 que las huestes de Francisco Pizarro entraron al Reino por las costas ecuatorianas de Puná. El capitán europeo llegó con armas militares y políticas en busca de los tesoros americanos, pero también con un arsenal ideológico que le permitiría en gran medida el dominio de los nativos. La conquista, colonización y evangelización de los indígenas se documenta en las dos obras.

En la *Ynstrucción* de Titu Cusi Yupanqui, la imposición de la religión cristiana se demuestra en la figura del çupay o demonio, y de Viracocha. Como se ha visto, según el documento de la carta, Martín de Pando, secretario del cronista y escribano de comisión del licenciado García de Castro, escribió lo que el padre Marcos García relató y ordenó de acuerdo a las informaciones o avisos del autor. Podría decirse, que de las lecciones catequistas de este fraile y los otros misioneros que lo visitaron en Vilcabamba aprendió que el diablo en el mito judeocristiano representaba en el Génesis bíblico la lucha entre el bien y el mal. Utilizó lo que le era conveniente en defensa de la rebeldía de su padre, Manco II. Explicó que los estragos causados por la codicia y la lujuria de los castellanos eran a consecuencia de Satanás. Recurrió a la misma retórica que los teólogos pastorales empleaban para predicar a los andinos en contra de sus deidades para recriminarles a los invasores las injusticias contra su pueblo y su monarca.

En cuanto a la leyenda de Viracocha, a pesar de que Titu Cusi Yupanqui y su padre eran devotos al Dios Inti, el cronista lo proyectaba como el Yavé del pueblo judío. En su narración se percibe como el “Hacedor de todas las cosas”, el centro del universo, adorado por los incas como la deidad de las fuerzas de la naturaleza que había creado al hombre junto con el sol, la luna, los cerros y los ríos. Pero el discurso indígena tiene un doble sentido. Acusaba a los españoles de que a pesar de haberse presentado como “Viracochas”, no actuaban como tales. La ambición por los tesoros de sus antepasados

los hacía comportarse como lo que eran realmente, genios del mal. Su verdadera intención era salvaguardar la cultura y la vida del Imperio, incluso en las condiciones precarias en que había quedado al tener su padre que abandonar el Cuzco. Su mentalidad y modo de sentir y raciocinar son indígenas prehispánicas.

En cambio, en la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti, la adhesión del autor a la fe católica está en los hapiñuñu y Tonapa. Para el cronista, estos demonios representaron el caos, el desorden y la desintegración del Reino. Las naciones del Tahuantinsuyu fueron las que llegaron en pie de guerra a reemplazar a aquellas que vivían sin leyes ni soberano para poner orden y el personaje central de esta creación cósmica era el Apóstol. Encajó su versión de la leyenda del Santo en suelo americano dentro de los temas de la mitología andina. Lo asoció con la cuna de la humanidad en el lago Titicaca y el origen de los Incas gobernantes; lo relacionó con semejanzas divinas a Adán y Eva y sus descendientes del hemisferio europeo. Recurrió a esos temas comunes de la liturgia católica de los siglos dieciséis y diecisiete empleados en la evangelización de los andinos, para unir el pasado prehispánico con el mundo occidental. Ningún otro autor autóctono ha manipulado estos símbolos con gran maestría ni ha pintado a Tunapa con la magia de la antigüedad indígena. Este mito es un ejemplo de la andianización de la cultura del invasor y de la influencia religiosa que tiene que haber recibido de niño en sus estudios de catecismo.

En el caso de Titu Cusi Yupanqui, aunque no escribió en la forma letrada de otros cronistas, como el padre José de Acosta, el Inca Garcilaso de la Vega e inclusive de Santa Cruz de Pachacuti, descubrió el arte del engaño a través de las falsas promesas que le hicieron los conquistadores a su padre. Implícitamente, criticó la oratoria historiográfica española sobre el Nuevo Mundo al revelar la ineficacia para restablecer la justicia que esperaban los nativos, especialmente la antigua elite gobernante de los incas. Se valió de instrumentos que no eran propios de su cultura, como el çupay y el Dios Viracocha, lo cual demostraba su intención de amalgamar o conciliar componentes de civilizaciones disímiles.

El cronista trató de hacer encajar las concepciones idiosincrásicas de la tradición oral a la que pertenecía, en los moldes históricos del Viejo Mundo, a fin de poder reclamar, por vías más idóneas, lo que consideraba sus derechos. Intentó legitimar su herencia al gobierno del Imperio y resaltó varias veces el linaje real patrilíneo de sus antepasados. En fin, su modo de percibir la realidad, tan distante, de los cánones del hemisferio del Rey Felipe, a quien su misiva iba dirigida, era central para fundamentar sus aspiraciones, ya que implicaba una visión completamente distinta a la oficial, no sólo a los hechos concretos, sino también a la concepción de “*historia*”.

A pesar de que no tenemos conocimientos de que Santa Cruz Pachacuti haya tenido la oportunidad de aprender a leer y a escribir en su pueblo, queda establecido que desde los primeros años del periodo colonial, los hijos de los curacas peruanos como él, fueron expuestos al aprendizaje de estas habilidades. Su obra es un vívido ejemplo de la amalgama de dos culturas, el castellano y el quechua. Las imágenes indígenas se filtraron por medio de leyendas occidentales, acomodando ideas del Viejo Continente a la historia y al gusto de una lectura andina. También se ve el efecto de su identidad regional, su conocimiento geográfico y su peculiar información acerca de su propia familia. Reconstruyó una genealogía donde a todos sus ascendientes les antepone el “don” como señal de respeto. Utilizó el “Yamqui” para identificar su abolengo autóctono y, sobre todo, hizo sobresalir los aspectos más importantes que lo unían al mito de Tunapa.

El cronista profundizó el tema del origen incaico para establecer una relación directa con este héroe civilizador (Tunapa) y la creencia de un dios “único creador”, lo que posiblemente aprendió de las historias clásicas, bíblicas y teológicas de la Edad Media y Renacimiento europeo. Describe al Santo como a un forastero o criado del “Creador Viracocha”, quien era venerado en el lago Titicaca. Esta confusión entre el Dios de los Andes y el Apóstol cristiano influyó profundamente en el desarrollo de la realidad y la ficción de su visión moral del gobierno de los monarcas del Tahuantinsuyu.

Al mismo tiempo, incorporó material de las fábulas de los Andes, para preservar la mitología prehispánica, sin ninguna influencia de la ideología de la sociedad colonial.

Incluyó nombres de muchos lugares, templos, caminos y tambos que existieron en la época antes de la llegada de los conquistadores. Aunque no forma parte de la discusión de esta disertación, por ser un tópico que ha sido bien estudiado por críticos como Tom R. Zuidema y Pierre Duviols, otro ejemplo del conocimiento del cronista como nativo americano serían los dibujos de los canales de Tomebamba. Evocan la importancia del agua y de la irrigación como marcador simbólico para los centros de poder político inca. Alusiones accesibles solamente a un lector versado en las tradiciones autóctonas.

A pesar de que la fe católica fue impuesta por el conquistador español, estas dos mencionadas obras representan un ejemplo importante de la civilización prehispánica. La voluntad de ambos cronistas de aparecer como perfectos católicos son pruebas iniciales y concluyentes del mestizaje religioso de la época, que forma una mezcla entre elementos culturales hispanos y andinos y que, por otra parte, se presentan en forma más acelerada en los sectores provenientes de la vieja elite Inca y de los jefes curacas que estuvieron más cerca de la clase dominadora castellana. La posición binaria de ambos cronistas es la clave para poder entender por qué tuvieron que soslayar su mensaje y su posición en relación a la colonización y evangelización de América.

No hay duda de que Santa Cruz Pachacuti, más que Titu Cusi Yupanqui, estuvo en contacto directo con los catequistas, por haber nacido dentro del seno de una familia que se había declarado cristiana desde la llegada de los españoles. Con toda probabilidad fue bautizado y educado desde muy tierna edad dentro de los parámetros de la fe de la religión europea. Sus obras son la prueba contundente de que ellos eran “buenos católicos” y la base de su sincera convicción. Por otro lado, los datos que han estado a nuestra disposición no proveen una base sólida para confirmar la veracidad de sus aseveraciones. No se puede negar que en sus textos expresaron su hostilidad contra las guacas y sus adoratorios, pero esto no comprueba una verdadera adhesión al dogma impuesto por los invasores.

Desde las primeras páginas de la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti, y de la *Ynstrucción* de Titu Cusi Yupanqui se manifiesta no sólo el carácter bilingüe de las crónicas, sino también la asimilación de elementos europeos e indígenas y, por otra parte,

la coexistencia de diferentes planos dogmáticos católicos y andinos. La aceptación de estos hechos implica reconocer la creación de una nueva forma cultural, aunque es preciso aceptar que en algunos puntos como en ciertos aspectos de las deidades de los nativos permaneció una relativa independencia entre los elementos autóctonos y occidentales.

En esta tesis el estudio de ambas obras demuestra que se trata de textos coloniales, y composiciones literarias americanas complejas y ambiguas. Por ello, no emprendieron una defensa de las viejas estructuras religiosas y sociales, ni trataron de subvertir el estatus quo de la época en que se escribieron. Las dos Relaciones no pretendieron catalogar ni preservar la memoria de la manera como se había vivido en la sociedad prehispánica. Ni tampoco hay razón para sospechar que guardan un contenido clandestino o arcano bajo un revestimiento cristianizado para protegerse contra la censura.

La Relación de antigüedades deste reyno del Pirú y la Ynstrucción del Ynga don Diego Titu Cusi Yupanqui son recuentos “coloniales y colonizados” de la historia dinástica de los Incas, escritos por nativos. Informan sobre la confrontación tumultuosa de los Andes entre las culturas de Europa y América, que formó la realidad de la vida colonial del Perú. Estas obras reflejan la experiencia de un momento histórico y una realidad que sobrepasa los límites de la lógica, porque aún quedan muchas incógnitas por resolverse de cómo verdaderamente ocurrió la invasión y subyugación del Imperio del Tahuantinsuyu. En este caso, reconocer las obras como un artefacto de cultura occidental es una observación necesaria y obvia.

La tesis ha demostrado que la representación del pasado prehispánico transmitido por Santa Cruz Pachacuti y Titu Cusi Yupanqui fue por medio de nociones autóctonas del mito, del ritual y de los lugares que los autores entendieron y comunicaron con claridad. Que la matriz de sus ideas era de estructura occidental, y que mucho de su contenido era de hecho de esa misma naturaleza. Asimismo hay que señalar el esfuerzo de ambos cronistas por identificar y analizar elementos que no eran europeos.

La catequización y conquista de América es un tema pertinente y de suma importancia para los estudios de la historiografía colonial. El corpus de crónicas semejantes a las de nuestros dos escritores, olvidadas durante siglos, deberían formar parte de las grandes obras, como la de Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso, por la repercusión que tendrían en los textos que conforman la actual literatura hispanoamericana.

El enfoque que he adoptado al examinar la evangelización, colonización y el mestizaje religioso en esa parte de América, es similar al que inspira la reciente exposición del Museo Metropolitano de Arte de Nueva York: “The Colonial Andes: Tapestries and Silverwork, 1530-1830”, inaugurada el 22 de septiembre, de 2004. La exhibición con el tema de la textilería, orfebrería y platería revela la asimilación e integración de dos civilizaciones heterogéneas, la europea y la andina. Es de gran interés para el estudio de culturas mestizas porque demuestra el desarrollo de la influencia en el arte incaico que “comenzó con la importación desde España de libros, láminas, objetos domésticos, y tejidos por los conquistadores y las instrucciones manuales de los frailes a los artesanos indígenas”.

Podemos concluir con una cita del New York Times (B29), referente a ella, que tal como se ha demostrado en este trabajo, podría aplicarse no solo a las artesanías allí presentadas sino a la civilización del Tahuantinsuyu que también floreció en el Ecuador, Colombia, Bolivia y Chile:

“La lectura de los tejidos es fácil, en parte porque sus colores brillantes demuestran claramente la naturaleza híbrida colonial. Notoriamente, es la habilidad que tuvieron los Incas para adaptarse y subvertir los diseños y técnicas extranjeras, por medio del cual hicieron sentir consciente e inconscientemente su presencia.”¹

CONCLUSIÓN

NOTAS

1. Cita del New York Times del 22 de septiembre de 2004, sobre la exposición del Museo Metropolitano de “The Colonial Andes: Tapestries and Silverwork, 1530-1830:

“Partly because their contrasting colors make them easy to read, the tapestries show the hybrid nature of colonial culture most clearly. Especially notable is the Incan ability to adapt and subvert outside motifs and techniques in ways that consciously or unconsciously make their own presence felt”.

La traducción al español de esta cita es mía.

Apéndice A: 1



Apéndice A: 2



MANCO CAPAC INCA

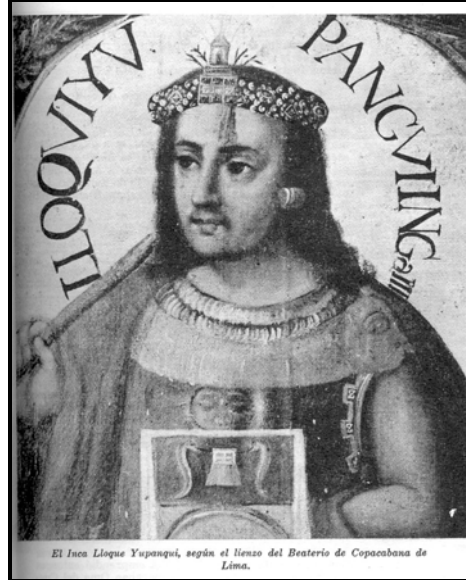
El Inca Manco Cápac, según un lienzo antiguo del Beaterio de Copacábana de Lima.

Apéndice A: 3

A: 3¹



A: 3²



A: 3³



A: 3⁴



Apéndice A: 4

A: 4¹



A: 4²



A: 4³



A: 4⁴

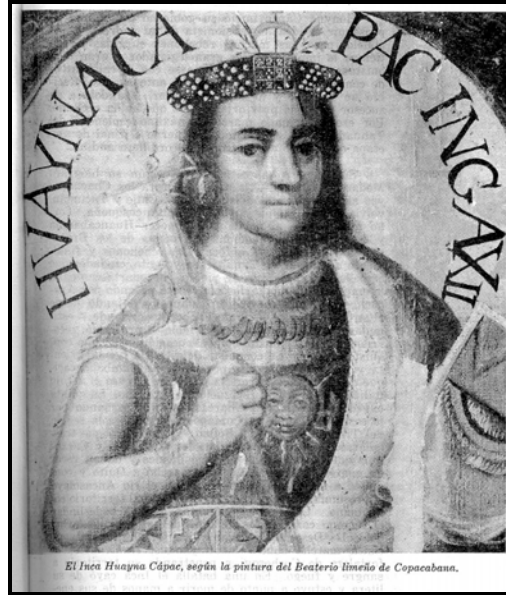


Apéndice A: 5

A: 5¹



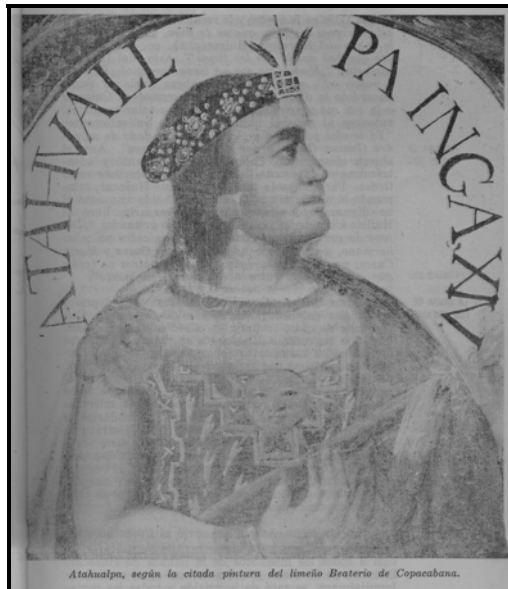
A: 5²



A: 5³



A: 5⁴



Apéndice A: 6



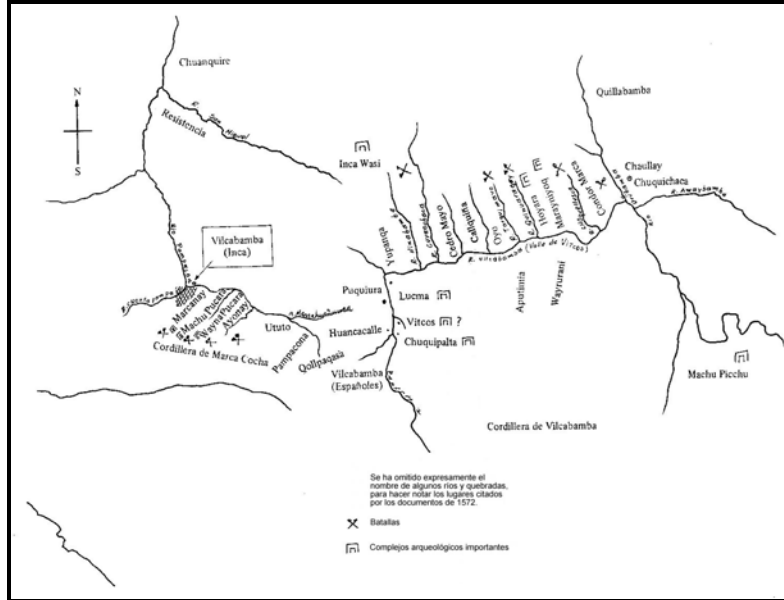
INCA CON EL LLAUTU Y LA MASCA PAICHA

Apéndice B: 1



Apéndice B: 2

B: 2¹



B: 2²



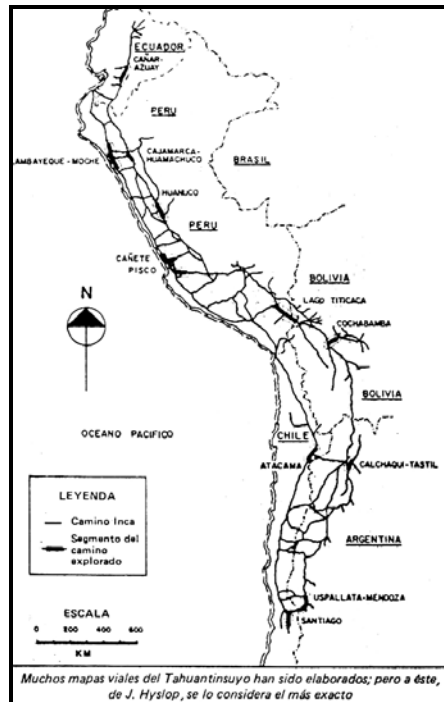
Mapa del Tahuantinsuyo en los tiempos de Huáscar y Atahualpa. En el noroeste del Chichasuyo, en lo que ahora es el litoral ecuatoriano, los incas no pudieron implantar una directa dominación política y militar. Lo que hicieron fue imponer un tributo en caracolas y sal, como condición para que el poderoso Estado tahuantisuyano no invadiera ni conquistara a esas etnias norcosteñas. Es lo que en el siglo XVI recibía el nombre de sistema de parias.

Apéndice B: 3

B: 3¹

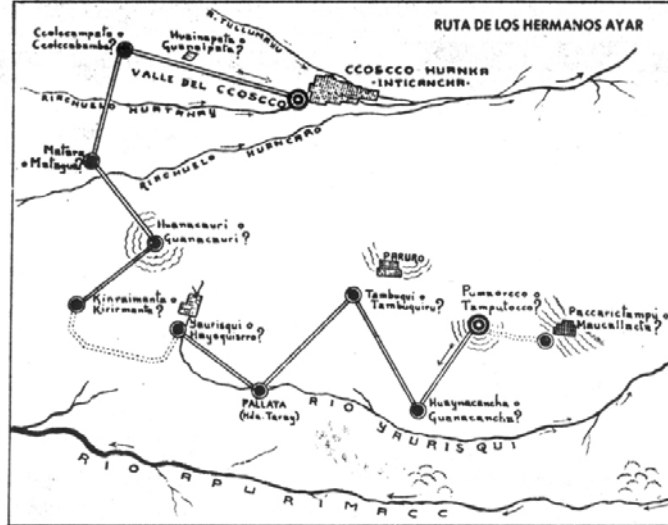


B: 3²



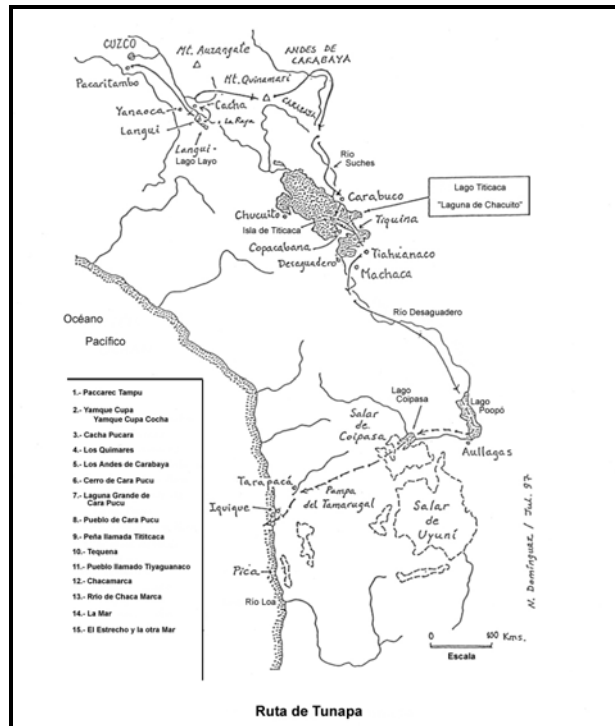
Apéndice B: 4

B: 4¹

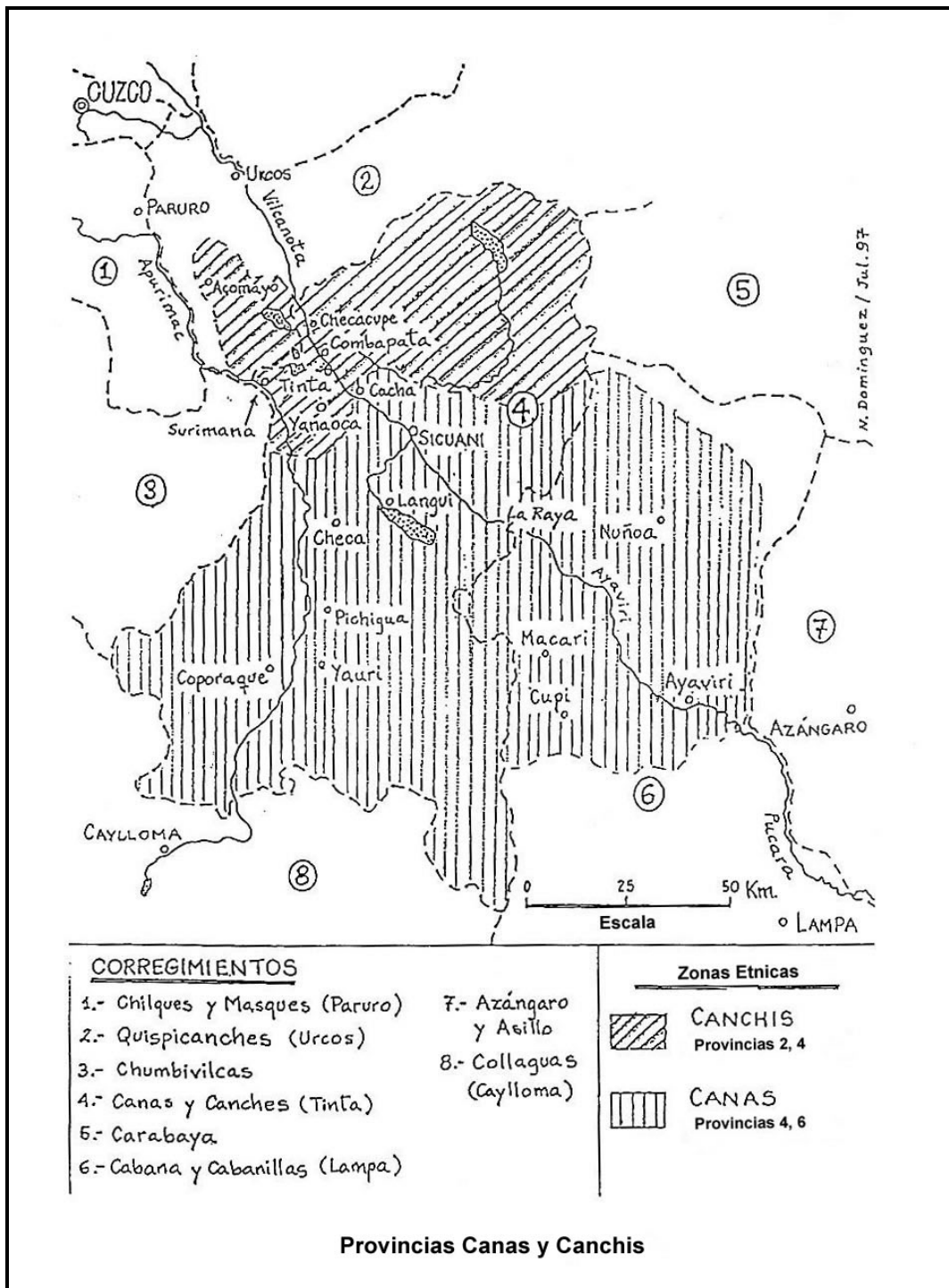


La ruta seguida por los legendarios hermanos Ayar desde Pacarictampu al Cusco, no es otra que la efectuada por Manco Cápac durante un largo y lento peregrinaje en busca de un lugar seguro de refugio y permanencia.

B: 4²

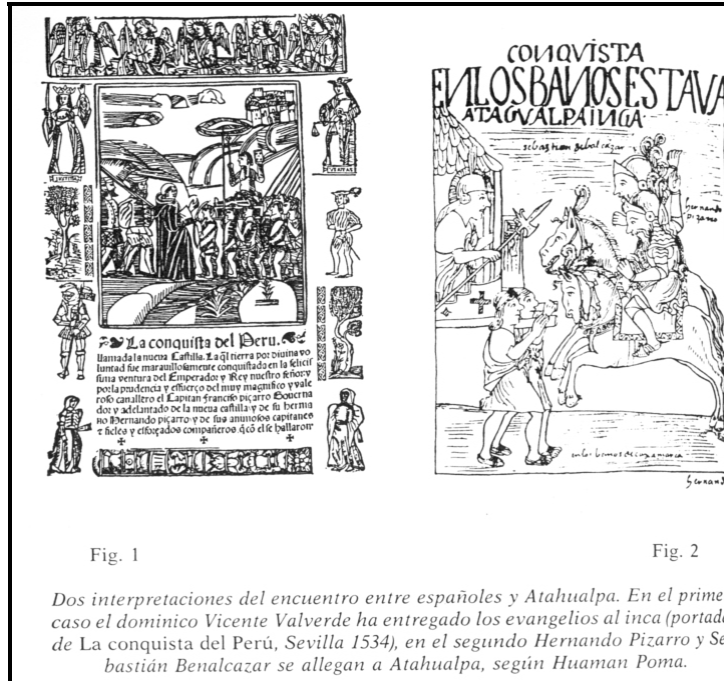


Apéndice B: 5



Apéndice C: 1

C: 1¹

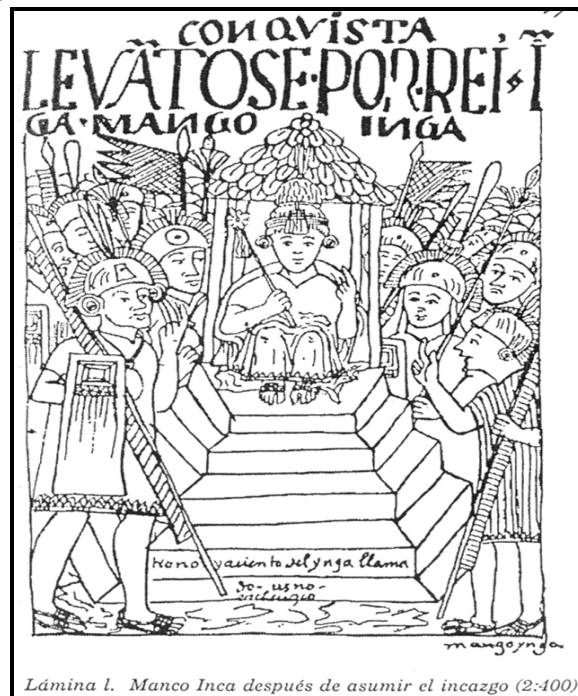


C: 1²

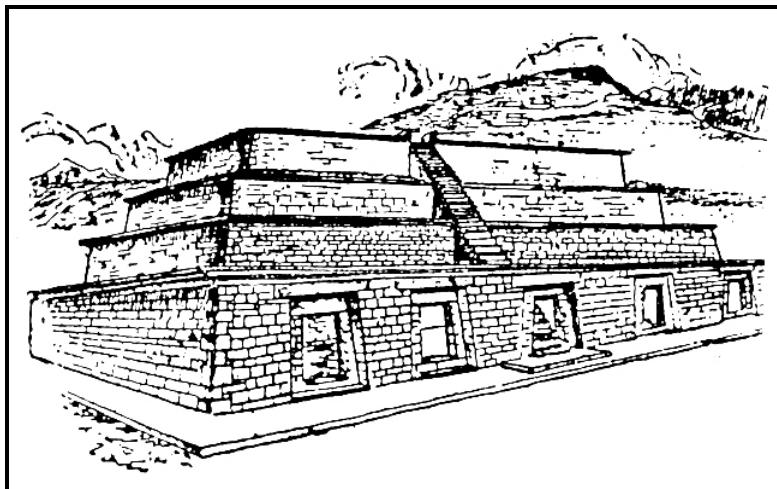


Apéndice C: 2

C: 2¹



C: 2²



Ushnu o ushno fue el nombre dado al trono del sapainca. Pero con la rama denominación también se conocía a unas construcciones ubicadas unas veces en los ángulos de las plazas mayores de las llactas, y otras en los centros mismos. En la sierra las levantaban de piedra, o pirca; y en con los de tierra. Desde ellas las Autoridades presenciaban las ceremonias cívicas religiosas, y se pregonaban las disposiciones emanadas del Estado. En las “provincias” constituía el símbolo del poder inca. El que aparece el grabado es el ushnu de Vilcashuamán.

Apéndice C: 3

C: 3¹

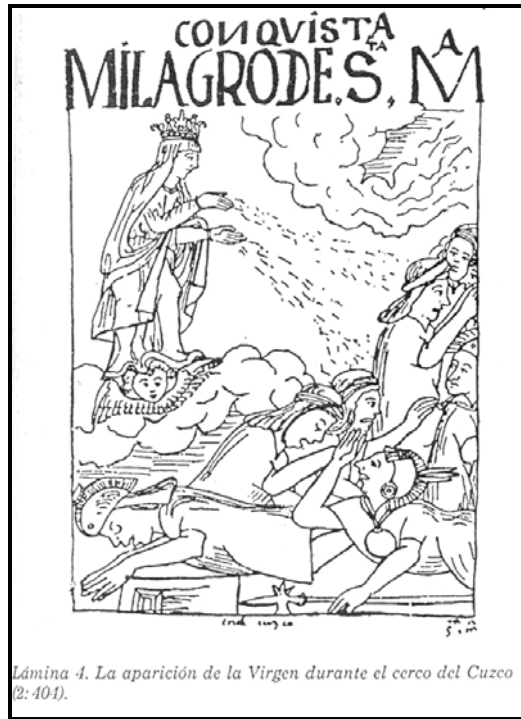


Lámina 4. La aparición de la Virgen durante el cerco del Cuzco (2:401).

C: 3²

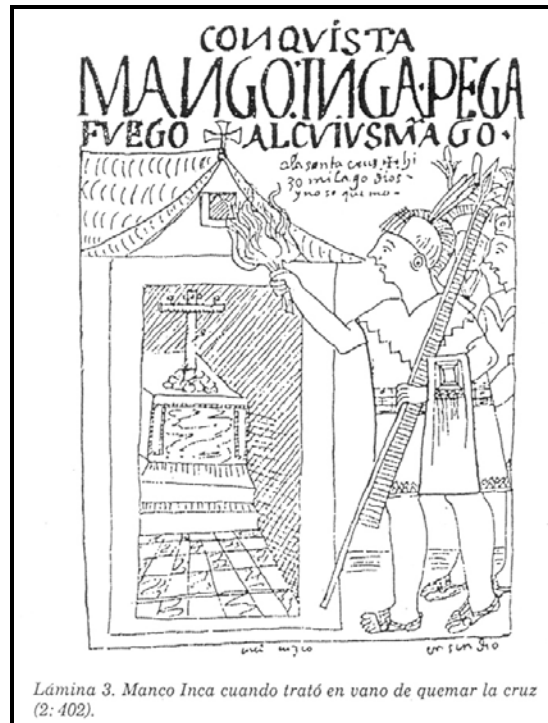


Lámina 3. Manco Inca cuando trató en vano de quemar la cruz (2:402).

Apéndice C: 4

C: 4¹

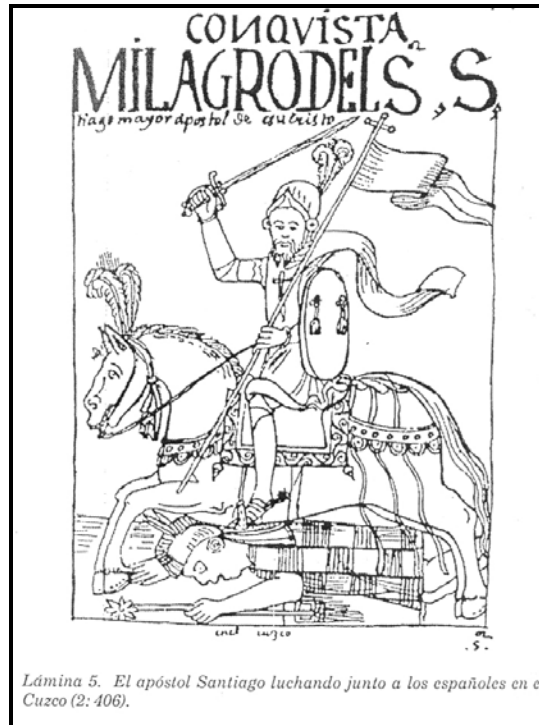


Lámina 5. El apóstol Santiago luchando junto a los españoles en el Cuzco (2: 406).

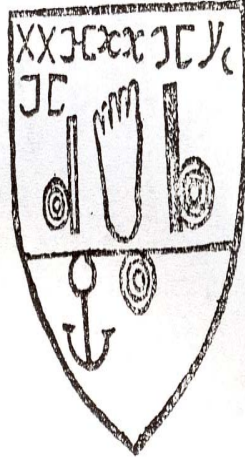
C: 4²



La presente escultura (ahora en el Museo de América/Madrid), según las más recientes evidencias corresponde a la cabeza de la estatua del dios Huiracocha, cuyo templo principal estaba ubicado en Cacha, al sur del Cuzco. Es de granito y tiene 39 centímetros de altura. Fue exhumada del subsuelo de la iglesia de la Compañía de la ciudad del Cuzco, donde fue enterrada por los españoles a mediados del siglo XVI durante sus primeros afanes por extinguir las religiones andinas.

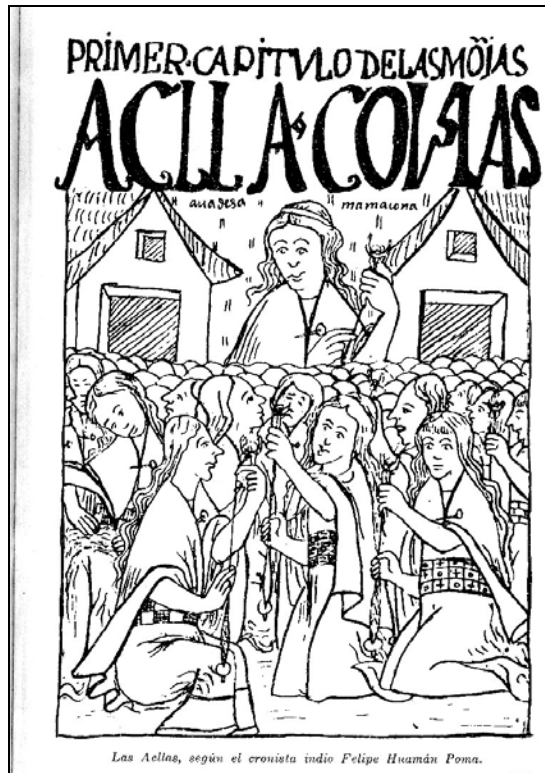
Apéndice C: 5

C: 5¹



Las huellas del apóstol según Calancha (*Corónica moraliada*).

C: 5²



Las Acllas, según el cronista indio Felipe Huamán Poma.

Apéndice C: 6

C: 6¹

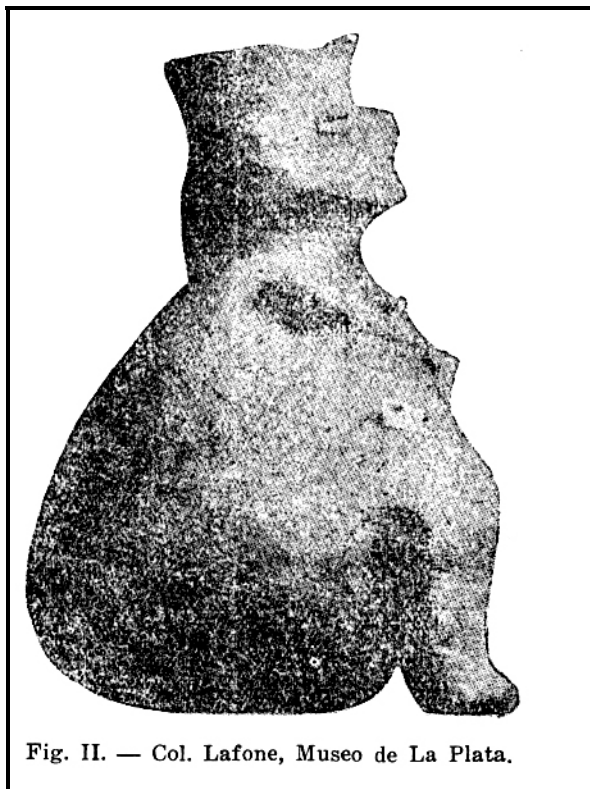


Fig. II. — Col. Lafone, Museo de La Plata.

C: 6²

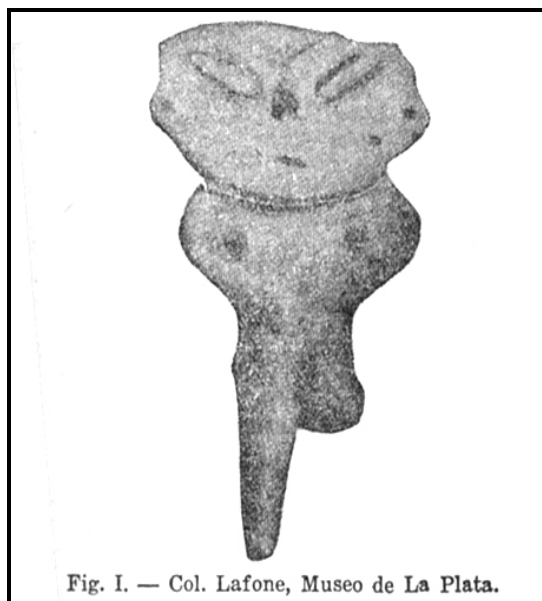
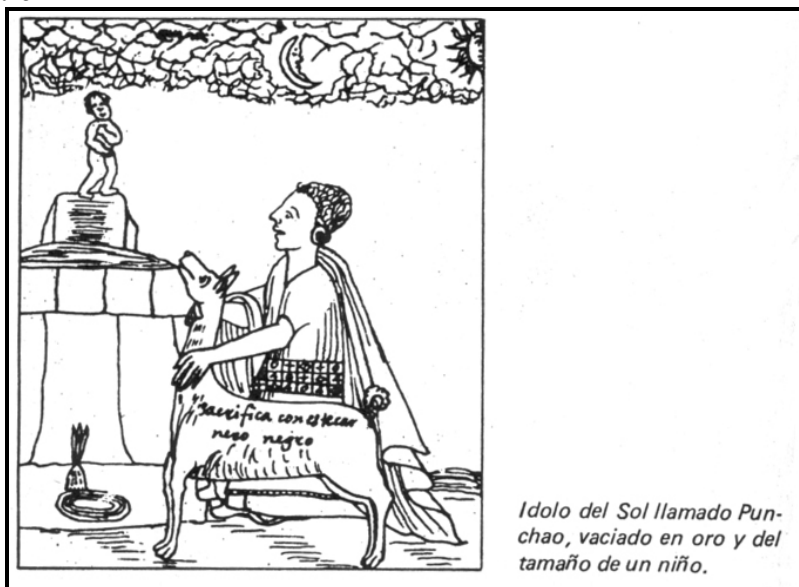


Fig. I. — Col. Lafone, Museo de La Plata.

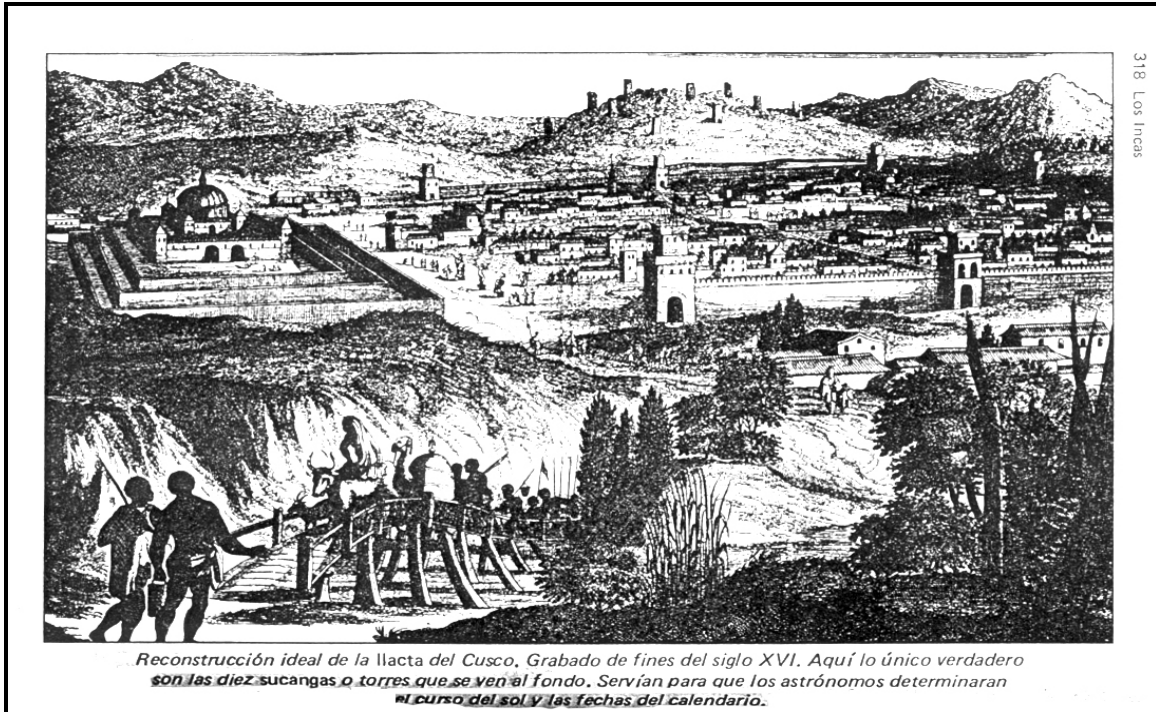
C: 6³



Idolo del Sol llamado PUNCHAO, vaciado en oro y del tamaño de un niño.

Apéndice D: 1

D: 1¹



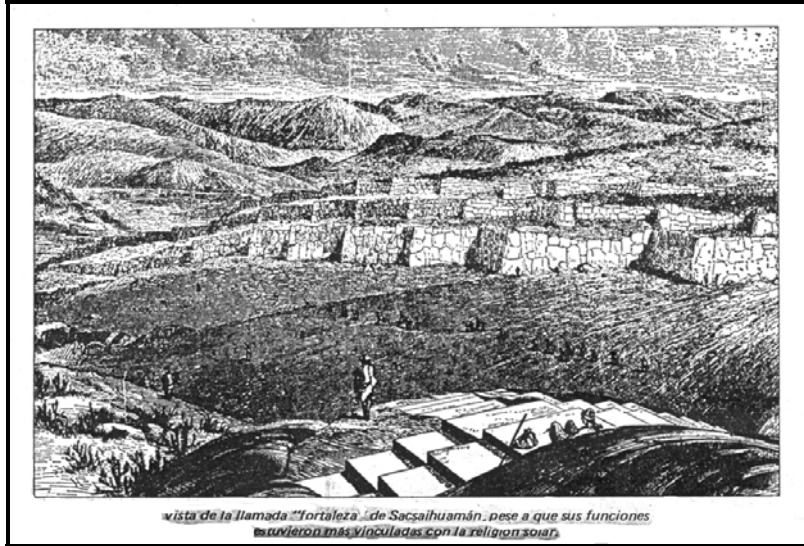
D: 1²



Vista del valle de Yucay, cuyas tierras fueron incautadas por Huayna Cápac para adjudicarlas a su patrimonio personal.

Apéndice D: 2

D: 2¹

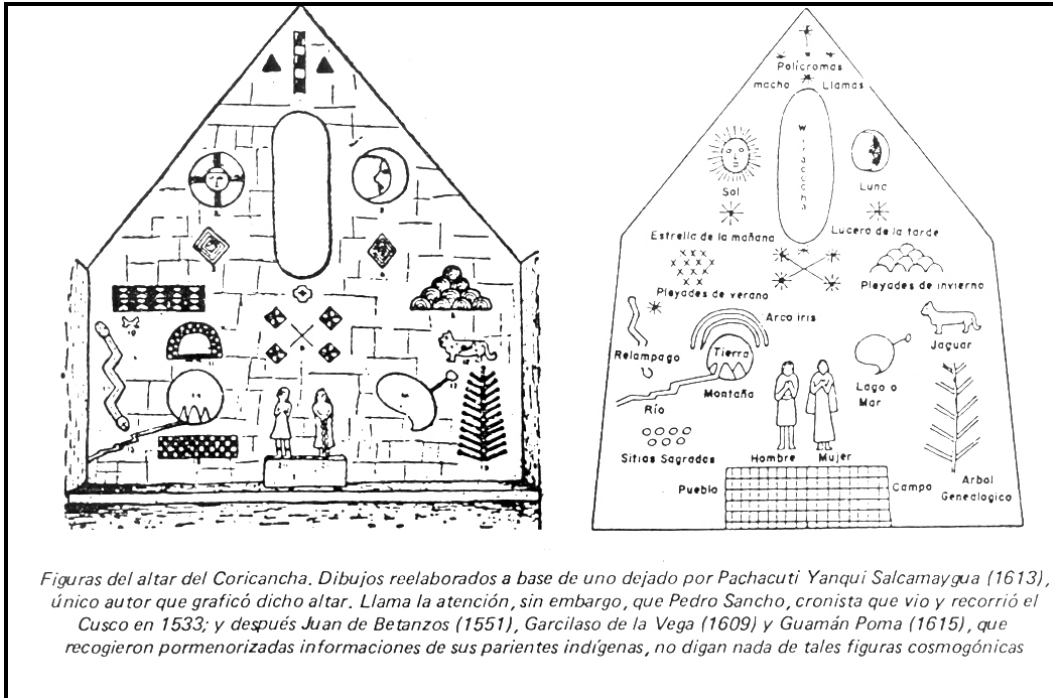


D: 2²



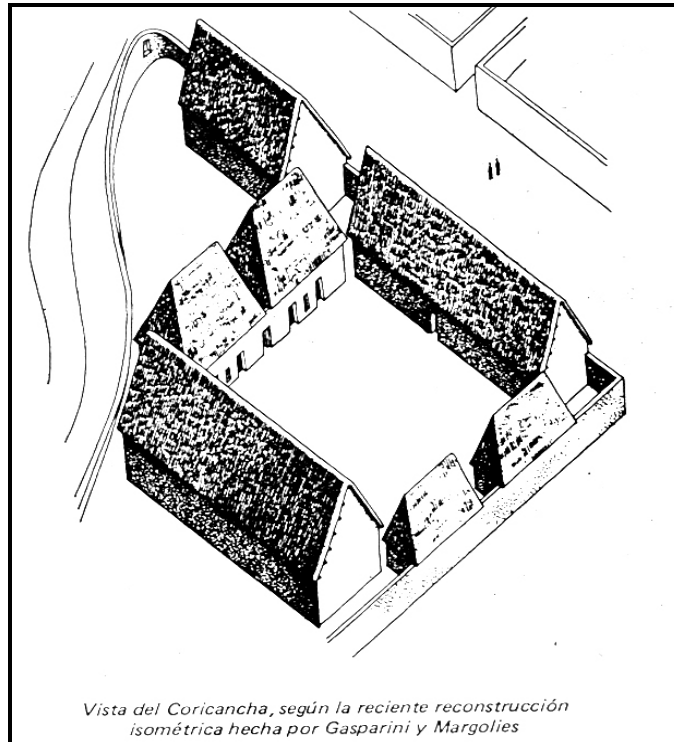
Apéndice D: 3

D: 3¹



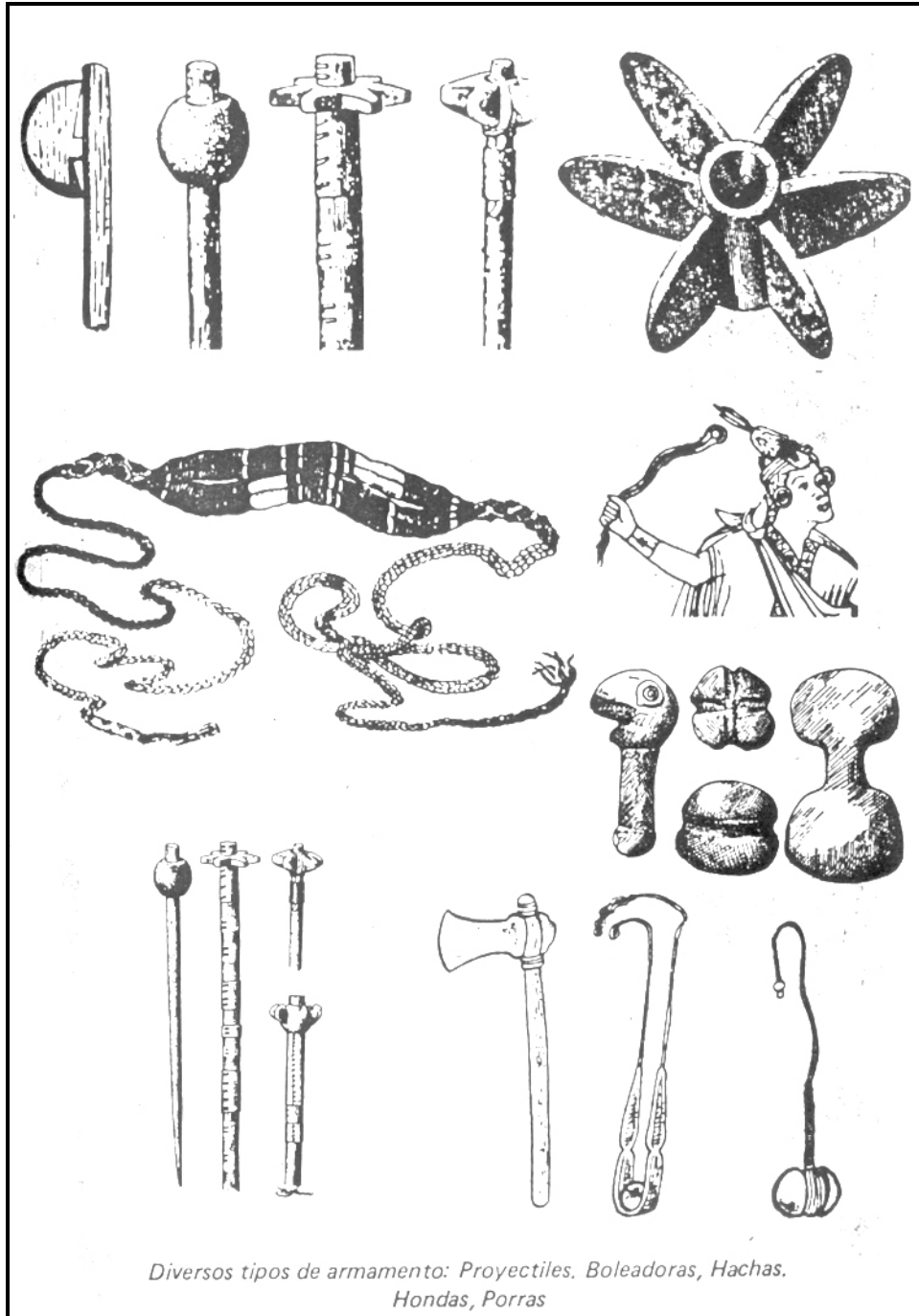
Figuras del altar del Coricancha. Dibujos reelaborados a base de uno dejado por Pachacuti Yanqui Salcamaygua (1613), único autor que graficó dicho altar. Llama la atención, sin embargo, que Pedro Sancho, cronista que vio y recorrió el Cusco en 1533; y después Juan de Betanzos (1551), Garcilaso de la Vega (1609) y Guamán Poma (1615), que recogieron pormenorizadas informaciones de sus parientes indígenas, no digan nada de tales figuras cosmogónicas

D: 3²



Vista del Coricancha, según la reciente reconstrucción isométrica hecha por Gasparini y Margolies

Apéndice E: 1



Apéndice E: 2

E: 2¹



E: 2²

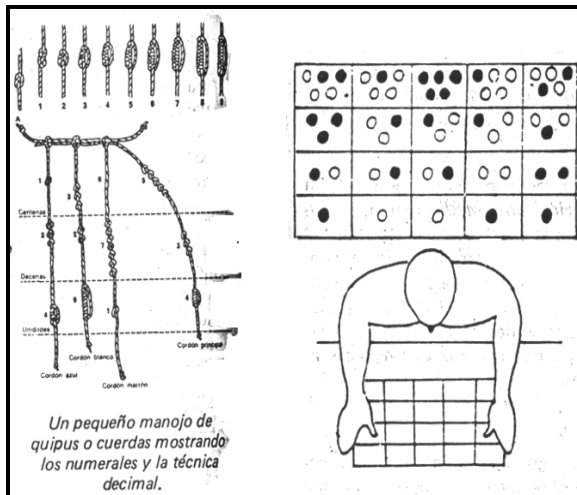


Apéndice E: 3

E: 3¹

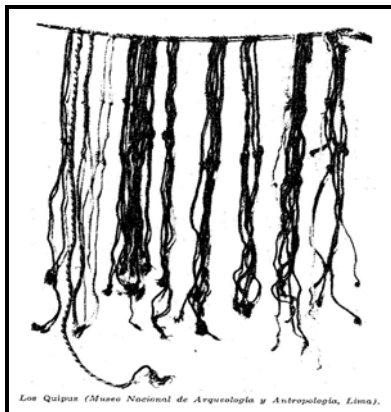


E: 3²



El ábaco o yupana (contador): un excelente tablero rectangular o cálculo de los matemáticos andinos, quienes se colocaban en la parte más larga de la tabla, al lado de los casilleros con más círculos para evitar movimientos innecesariamente largos. Lo usaban utilizando piedrecillas y granos (quinua, maíz movilizándolos de unos hoyuelos a otros, según sus colores (blanco o negro). Con la yupana llevaban a cabo operaciones de suma, resta, multiplicación y división. Constituía una calculadora perfecta. El cronista José de Acosta (1590 se quedó perplejo ante la destreza y exactitud puntualísima de los yupanacanyocs, que nunca erraban ni en una tilde, más rápidos que los mejores contadores españoles que empleaban papel y tinta, y a los cuales aventajaban enormemente. (Waldemar Espinoza Soriano. Los Incas. 1987 : 423)

E: 3³



En el Cuzco cada manojó de quipus tenía su color respectivo, los cuales representaban algo. Por ejemplo, el rojo significaba guerra; el amarillo, oro; el blanco, plata; y así sucesivamente. Sin embargo los colores y muchos nudillos no tenían un valor universal en todas las etnias del Tahuantinsuyo. De manera que si el amarillo simbolizaba al oro en el Cuzco, en Carangue tenía otra connotación, y en Cajamarca una distinta, y así sucesivamente. Los quipus, por lo tanto, sólo podían ser leídos en sus respectivas sedes y por sus propios quipucamayos. (Waldemar Espinoza Soriano. Los Incas. 1987 :

GLOSARIO

- Acllacuna:** Sacerdotisa en clausura o vírgenes que estaban seleccionadas para el servicio del dios Sol. En Gonçalez Holguín ([1608] 1952), “Yuracacla”, “Uayruracla”, “Pacoclla” y Yanaacllas” significan vírgenes de: “color blanco, hermosa, rubia y negra”, respectivamente.
- Acla Huasi:** Casa de las Acllas, vírgenes o monjas.
- Achacalla:** En la Relación de Juan de Santa Cruz Pachacuti, aparece asociado con “hapiñuñu”, y como sinónimo de “dimonios y diablos” (f 1.r)
- Achik:** Pitonisa o bruja. El hechicero sortilego que adeuina por suertes, haciendo saltar la saliuva de la mano, o el çumo de coca hazia ado esta lo perdido. (Gonçalez Holguín: 13)
- Ahuancana:** “La aguila negra, o parda oscura, y mas pequeña que anca.” (aguila real) (Gonçalez Holguín: 18)
- Alpaca:** De la familia de la llama. Su piel es muy valiosa.
- Altramuz:** Planta conocida, que en unas vaynillas cría ciertos granos, duros, anchos y roxos, y encada vayna se suelen hallar cinco o seis. Estos aunque son amargos, se vuelven dulces si se echan en agua, y son provechosos para matar lombrices en el vientre, abren opilaciones y provocan el menstuo, El humo destierra los mosquitos. (Cobarruvias: 106)

- Amauru:** Dragon, serpiente, serpiente grande sin alas o hatun amaru como culebra muy grande dragon. (Gonçalez Hoguín: 444, 669)
Royal Anaconda. En Quechua, boa acuática o anaconda gigante. La serpiente más grande del mundo.
Dragón. Serpiente de muchos años que con la edad ha venido a crecer desaforadamente; y algunos dicen que a los tales les nacen alas y pies en las formas que los pintan. (Cobarruvias ([1611] 1943: 485)
- Amautu:** Reyes del legendario reino Pirua. En la época inca eran los consejeros y maestros del Inca y nobleza.
- Ante:** Tierra de los andes. (Gonçalez Holguín: 28)
- Antisuyo:** Una de las cuatros partes, en que se dividía el Imperio Inca en los Andes, situada aproximadamente al Este del Cuzco.
- Apu:** Señor grande o juez superior o curaca principal. Capac Apu, Principal. (Gonçalez Holguín: 31, 642) Apoo: Gran Señor (Titu Cusi Yupanqui)
- Apu-Curaca:** Señor principal o Gobernador.
- Apurimac:** Gran hablador, río junto al cual está Machu Picchu, ciudad descubierta en ruinas por Irma Bingham.
- Ayllu:** Parcialidad, genealogía, linaje, parentesco o casta. Ayllu huauque, dice el varón a los de su patria o linaje. (Gonçalez Holguín: 190)

- Aymara:** Pueblo indio de la meseta, en especial de los alrededores del lago Titicaca, probablemente creadores de la cultura superior de Tiahuanaco.
- Ayllo:** Bolillas asidas de cuerdas o nervios para tumbar los pies en la guerra y para cazar aves y fieras (Gonçalez Holguín: 40)
Era: Tres piedras redondas metidas y cosidas en unos cueros a manera de bolsas puestas en los cordeles con tres ramales a cada cordel puesta su piedra, del largo de una baza todo uno. (A. Enriquez: 19, 141)
- Ayri:** Hacha fina. (Gonçalez Holguín: 156)
- Borla:** Banda roja que el Inca llevaba en la frente como señal de poder.
- Cacique:** Jefe de una provincia, reyezuelo o señor de la región de las Antillas.
- Cajamarca:** Capital de un reino indio en la altiplanicie del Norte incorporado al imperio inca aproximadamente hacia 1450. Allí están situados los posos de baños calientes. En Cajamarca hubo dos victorias que cambiaron el rumbo de la historia del Imperio Inca: una la batalla sobre los chimus y la otra la batalla de los españoles sobre Atahualpa.
- Camayoc:** Guardador o cuidador. Oficial o mayordomo, el que tenía a cargo haciendas o alguna chacra. (Gonçalez Holguín: 48)
- Canccu:** Maza de maíz cocido o bollo. (Gonçalez Holguín)

- Cañarí:** Tribu de la altiplanicie en el Ecuador actual, que se defendió enconadamente contra la absorción por el imperio inca, pero que luego formó parte de la guarda personal del Inca.
- Cápac:** En Aimará significaba halcón, tótem de los incas: principal, suntuoso, rico; Inca Cápac = Inca reinante. Príncipe. (Santo Tomás: 192) Qhapaq apu, príncipe rico. Acaudalado. (Arte y vocabulario de la lengua general del Perú, llamada quechua. (1586)
- Capaccuna:** Los príncipes, dinastía Inca.
- Capacocha:** Sacrificio ritual de niños y niñas con motivo de la subida al trono de un Inca o de la fiesta de la consagración de los jóvenes hidalgos en Huanacauri, el santuario de los antepasados de los Incas, cerca del Cuzco.
- Caripacha:** La tenazilla con que repelan las barbas. (Gonçalez Holguín)
- Carmenca:** Promotorio u otero. Ciudad situada al noroeste del Cuzco.
- Ccauiña huasi:** Casa o mojinetes. (Gonçalez Holguín: 55)
- Ccolca:** Almacén para echar el grano. (Gonçalez Holguín: 267)
- Citua:** También Situa. Véase en la definición de chicha.

- Collca:** Las cabrillas. Cabrillas del cielo. Collca capac. (Diccionario Anónimo ([1582] 1951: 25, 121) Cabrillas del cielo. Collca cuyllur, o ccapac collca cuyllur. (Gonçalez Holguín: 440)
- Colla:** Tribu india de la meseta sur.
- Collao:** Altiplanicie del Perú-boliviano.
- Collasuyu:** Región del Collao; antiguo reino aimará de Bolivia, que en tiempos de los incas formaba una de las cuatro partes del Tahuantinsuyu y se extendía hasta el norte de Argentina.
- Contisuyu:** Región del Con, o del fuego; otra de las cuatro partes en que se dividía el Imperio Inca. Situada aproximadamente al sureste del Cuzco.
- Coricancha:** “Casa de oro”, templo principal del imperio inca en Cuzco. En medio de los dioses, representados por figuras de oro, se alzaba la imagen del dios máximo, un protohuevo del que surgía toda vida. Por descuido de uno de aquellos primeros obispos peruanos, que se hicieron famosos por sus persecuciones contra la piedad india, se conservó un dibujo del “altar mayor” de Coricancha, debido a la crónica del autor Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua.
- Coya:** Emperatriz, mujer legítima del Inca. Ccoya. Reina o princesa heredera. (Gonçalez Holguín: 70) Mujer del emperador o rey. (Santo Tomás: 266)

- Cumpa:** Galga. Piedras de regulares dimensiones que hacían rodar de las alturas. (Gonçalez Holguín: 531)
- Cupi:** Fue antiguamente un centro poblado de indios, y hoy es una aldea del distrito de Colcabamba en la provincia de Aimares, del departamento de Apurímac; y su distancia del Cuzco es de más de 15 leguas.
- Curaca:** Lo mismo que Cacique, pero en el Perú. El señor del pueblo. Hatun curaca, gran señor. (Gonçalez Holguín: 55)
- Çupay:** Genio del mal entre los quechuas. Representación de Satanás. (Don Diego Titu Cusi Yupanqui.)
Supay: Maldito, maligno, endiablado. (Gonçalez Holguín: 488)
Supaypawawakuna: mote puesto a los españoles por los Incas. Titu Cusi Yupanqui, refiere que su padre Manco II, así se refería a los conquistadores.
- Cuychi:** Arco de cielo: cuychi, o turomaya. Cuychi, o turumaya: arco de cielo. (Domingo de Santo Tomás: [1560] 1951: 45, 276) O Turo manya sinónimo de arco iris en Quechua.
- Chacra:** Campo, campo de cultivo. Intip-chacra = campo del sol, que era cultivado por la comunidad de cada poblado para el mantenimiento del culto del sol. La palabra ha pasado al español como pedazo de campo de cultivo.
- Champi:** Porra de guerra (Gonçalez Holguín: 638) De una braza aproximadamente en una estrella de piedra o metal. (Guaman Poma: 1936)

- Chancas:** Habitantes de la región oeste del Cuzco. Enemigos mortales de los Incas con quienes sostuvieron muchas batallas.
- Chasqui:** Correo de pie (González Holguín: 92) Correo, postillón terrestre. Persona encargada de llevar y traer noticias sobre el imperio.
- Chicha:** Cerveza de maíz. Para su fabricación se utilizaban gramos de maíz en los que se cocía una parte y, para acelerar la fermentación, se escupía en el gran caldero. La chicha era la bebida que se ofrecía como señal de reciprocidad por parte de los Incas y para conmemorar las grandes ceremonias imperiales y religiosas.
- Chuqui:** Lanza. Llaca chuqui: Lanza con plumas.
Huatic Chuqui: Lanza mayor.
Chasca chuqui: Lanza con borlas (González Holguín: 112, 206, 421, 98)
- Chusma:** Camiseta larga, sin mangas.
- Galgas:** Piedra llana, y redonda: Pallallacala, Sintiquipaa cala. (Ludovico Bertonio ([1612] 1984: 247).
Echar a rodar desgargar piedras: Cumani, cumpamuni. Cumpa galgas. Piedra que se echa cuesta a bajo. Cumpani. Desgargar piedras cuesta a bajo. (González Holguín: 531, 54) En ambas Relaciones, las “galgas” es uno de los armamentos más poderosos en las batallas contra sus enemigos.

Guaoque:	Reproducción de un Inca o de una coya, generalmente de chapa de oro o de oro macizo. Al principio debieron ser piedra o madera y fueron reproducciones de la Pacarina y del príncipe de la tribu.
Guarachicuy:	Borracheras. (González Holguín)
Hachu:	Sortilago.
Hanan:	Alto.
Hanan Cuzco:	Cuzco alto.
Hanan Pacha:	Cielo o lugar de premios.
Hapiñuñu:	Fantasma o trasgo. (Vocabulario anónimo) Fantasma o duende que solía aparecerse con dos tetas largas que podían asir dellas. (González Holguín) Dios del mal, la personificación del diablo. (Juan de Santa Cruz de Pachacuti.)
Hapi:	Mujer embarazada. (Ludovico Bertonio ([1612] 1984))
Hatun:	Lo mejor o mayor o superior, más principal. Cosa grande (González Holguín: 151, 154)
Hatun Runa:	Hombre bajo, labrador del campo. (Santo Tomás: 239), (González Holguín: 320)
Hatun Rinciyoc:	Orejón, noble Inca.

Haylli:	Canto de triunfo.
Huaca:	Idolos, figurillas de hombres y animales que traen consigo (Gonçalez Holguín: 165) Lugar sagrado; casa sagrada; tumba. Piedra sagrada o lugar de culto construido de piedra. (Tom Zuidema) De manera general, adoratorios andinos.
Huacchacuyac:	Quiere decir amador, bienhechor de los pobres. (Garcilao. Lib. I., cap. XXIV) Capac coya huacchacuyac. Reina amorosa de los pobres (Betanzos: cap. XIV) El gobierno <Waqchacuyaq>, según J.V. Murra, correspondería a la <generosidad institucionalizada> del Estado. (1975: 31) En el sentido general, contemporáneo en la sierra, equivale al <necesitado>, no equivalente al <pobre> europeo. En muchas partes de la sierra andina significa <huérfano>.
Huaman:	Halcón. (Gonçalez Holguín: 175)
Huamani:	Según las crónicas incas, eran parcialidades en que estaban divididos los <suyus> y que estaban gobernados por un Tocricuc.
Huaman Champi:	Porra con lanza a manera de artesana. (Gonçalez Holguín: 175) Era hasta de dos brazas, terminaba en una estrella de metal con tres puntas. (Guaman Poma: 95)
Huanca:	Región del Centro del Imperio.
Huancar:	Tambor.

Huancanqui:	Vnas yeruas, o chinitas señaladas de la naturaleza, o otras cosas assi con que engañan los hechizeros y los dan por hechizos de amores. (Gonçalez Holguín: 166)
Huaraca:	Honda. (Gonçalez Holguín: 547) Arma preferencial de los incas. Los honderos eran tan diestros que mataban un caballo y algunas veces al jinete. (A. Enriquez: 19, 95) (Guaman Poma)
Huarachicuy:	La junta, o borrachera para celebrar el dia primero en que ponian çarahuelles sus muchachos. (Gonçalez Holguín: 182)
Huari:	Primeros pobladores de la tierra (Arriaga, 1968: 202) Huari uiracocharuna: Los primeros hombres blancos que llegaron a la América. (Guamán Poma)
Huarmi:	Mujer, manceba. (Gonçalez Holguín: 183)
Huasi:	Casa de cueva, vivienda. Aclla-Huasi, Pumo-Huasi, Inca-Huasi.
Huchuy Chuqui:	O <i>huachina chuqui</i> : Lanzas pequeñas o arrojadizas como dardos. (Gonçalez Holguín: 427)
Hucchu:	Las estrellas que llaman cabrillas, o como ellas. (Cobarruvias: 256)
Hurin:	Bajo.
Hurin Cuzco:	Cuzco bajo.
Ichues:	Sacerdotes, como confesores.

Ichuri:	Sacerdotes confesores en el imperio inca.
Illa:	O Yllapa. Rayo de luz, rayo, trueno, divinidad.
Inca:	Nombre dado a los Emperadores del Tahuantinsuyu. Los españoles designaron con la palabra “inca”, no sólo al pueblo quechua, sino a todas las tribus indias que pertenecían al Imperio Inca. Estrictamente considerado y en sus orígenes, “inca significaba el ayllu del que salieron los soberanos y a los trece que se aplicaba dicho nombre eran: Manco Cápac, Sinchi Roca, Lloque yupanqui, Mayta Cápac, Cápac Yupanqui, Inca Roca, Yaguar Huacac, Viracocha Inca, Pachacuti Inca, Tupac Yupanqui, Huayna Cápac, Huáscar y Atahualpa.
Inti:	El Sol, Dios de los Incas.
Inti Apun:	Señor o capitán del Sol (Pedro Sarmiento [1572] 1960: 235)
Inti Raymi:	Fiesta del Sol.
Intip-Churi:	Hijo del Sol.
Kero:	Vaso o copa de las épocas Tiahuanaco e Inca.
Lanti:	El sucesor, o lugar teniente en qualquiera dignidad, officio y ocupacion, o lugar de otro assi. (Ludovico Bertonio: 188) Ranti: Substituto lugar teniente legado. (Gonçalez Holguín: 312)

- Llacta:** Pueblo. Lugar generalmente de donde uno es (Gonçalez Holguín: 207) Llacta marca: ciudad o pueblo generalmente. (Santo Tomás: 306)
- Llama:** Cuadrúpedo del género aukenia, bestia de transporte.
- Llauto:** Gorro de piel, parecido al casquete turco.
- Lluychu:** Cabra montes, que el macho tiene cuernos chicos la hembra que no los tiene. Taruca: Es venado que el macho y hembra traen cuernos enramados. (Gonçalez Holguín: 220)
Lluychu: Venado pequeño. (Ludovicon Bertonio: 209)
- Macana:** Porra o clava.
- Machu Picchu:** “La ciudad perdida”, a unos cientos sesenta kilómetros de Cuzco, descubierta en 1911 por Irma Bingham.
- Malqui:** Árbol portador de frutos. Designación para las momias de Incas difuntos que tomaban parte en las ceremonias o fiestas y seguían reinando en las residencias desde las cuales habían gobernado en vida.
Mallqui o Mallquina: Planta para plantar. (Santo Thomas: 314)
Mallqui: Plantel o arboleda de muchos frutales juntos. (Gonçalez Holguín: 224)
- Mama:** Madre. Seres sobrenaturales, por ejemplo Mama-Cocha, Mama-Pacha que eran los espíritus del maíz. La Coca-Mama: espíritu de la coca.

- Mamacona:** Matrona o señoras de sangre noble y honradas. (González Holguín: 224)
- Mascapaicha:** La insignia real, símbolo de la soberanía.
- Mitimaes:** Transportados.
- Muchhani o upaycuni:** Adorar, rogar, reverenciar, honrar, besar las manos. (González Holguín: 246)
- Mochar:** Besar, adorar, reverenciar al Inca. (Titu Cusi Yupanqui)
- Mullu:** En González Holguín ([1608] 1952), significa: “coral o perlas.”
- Ñuñu:** En Quechua y Aymará significa “senos de mujer”.
- Ñusta:** Princesa o señora de sangre ilustre. (González Holguín: 224)
- Ongoy:** Enfermedad, morbo (Santo Tomás: 123) Taki onqoy, ritual usado por los predicadores o *kunaq andinos* para atraer prosélicos y probar el poder de sus deidades.
- Orejón:** Indio noble. Designación dada por los españoles a los nobles incas por <oradarse> las orejas.
- Pacarina:** Lugar de origen, o de donde los linajes indígenas creían proceder. Los términos pacarina y pacarisca aparecen como sinónimos. Según Pierre Duviols (1977: 319, n. 31): “el término pacarina es usado muy frecuentemente en los escritos de los españoles.

Albornoz utilizaba la forma pacarisca. Santo Tomás incluía: pacarini: madrugar; pacari o pacarisca: madrugada.” Ofreció otra acepción: “Pacarisca: condición por ley, ábito, costumbre generalmente.” Y en Gonçalez Holguín ([1608] 1952: 226): Pacarín, es amanecer, la mañana; paccarissccacak: cosa antigua o costumbre vieja y asentada.”

- Pacari-Tampu:** “Lugar originario” de los Incas.
- Pachacámac:** Divinidad de los antiguos peruanos, adorada en el Santuario de su nombre, situado en el litoral del Perú.
- Pacha:** Tierra, mundo. Palabra combinadas: Pachacámac: Regente del mundo.
- Pacha Caqui:** Según Pierre Duviols (1999: 205), en el texto de Santa Cruz Pachacuti hay una nota al margen que dice que significa: “lampiño”.
- Pachacuti:** Tiempo de guerra. (Ludovico Bertonio: 142)
Local pachacuti: El fin del mundo por agua.
Nina Pachakuti: El fin del mundo por fuego. (Gonçalez Holguín: 270) Guerra civil Inka. (Guaman Pona: 911)
- Pacha-Mama:** Madre tierra, diosa.
- Pallas:** Princesas casadas.
- Piui Huarmani:** O Mama huarmi. Mujer principal del Inka. (Betanzos)

- Poccu:** O Poccuypacha, o poccuymitta: El tiempo en que lueue. (Gonçalez Holguín: 292)
- Ppichuc:** Llauto o faja teñida de varios colores que los Incas gobernantes usaban como parte de sus prendas de vestir. (Juan de Santa Cruz Pachacuti)
- Ppunchau:** El día o sol. (Gonçalez Holguín: 295)
- Pputi:** Petaca de cualquier cosa, no de madera. (Gonlez Holguín: 298)
- Pucuyoc:** Orejón. (Gonçalez Holguín: 217)
- Purunpacha:** Tiempo o lugar de caos o desorden.
Para Santa Cruz Pachacuti, este tiempo o lugar era como vivían los indios antes de la llegada de los Incas, quienes impusieron leyes y religión a esta gente que vivía en completa behetría.
- Purunruna poques:** Bárbaro, salvaje, sin ley. Purunauca, los no conquistadores, enemigos. (Gonçalez Holguín: 297, 428)
- Qquinti:** Tominejo el pajarito más pequeño. (Gonçalez Holguín: 309)
Aparece en el escudo Inca, descrito por Murúa (1962).
- Quichua:** Lengua indígena. Pueblo inca, que entre 1200 y 1500 después de Jesucristo, conquistó todo el Perú, grandes porciones de Bolivia, del Ecuador, y de Argentina.
- Quilla:** Luna, diosa, diosa de la luna, esposa del dios del Sol.

Quipus:	Cordones de colores diversos que eran utilizados como números para registrar los datos del Imperio Inca.
Quisintuu:	Nombre de pescado: Quesi Chaulla: Pescado que llaman boga, y se pronuncia como diximos arriba, sin u, y sin e. Quesintuu: Otra especie de bogas. También Quesintuu, Vmantuu: Son dos hermanas con quien peco Tunuupa, según se cuenta en las fabulas de los indios. (Ludovico Bertonio: 291)
Rimac:	Hablador, dios oráculo, precursor del dios Pachacámac. También río. Lima se deriva de esta palabra.
Runa-Cunas:	Hombres.
Runasimi:	Lenguajes de hombres. Designación inca para el idioma quichua.
Sanca Huasi:	Cárcel. (Gonçalez Holguín: 323)
Sapayan Inca:	Sólo Señor; Señor único.
Sacsayhuaman:	Fortaleza del Cuzco con triple muralla ciclópea. En el asalto a la misma, por las tropas de Manco II, en 1535, halló la muerte Juan Pizarro, hermano menor de Francisco.
Sinche:	Era un cacique o curaca de una tribu aymará.
Suntur Paucar:	Estandarte u orillama.
Suyru mama:	Inuocacion que se hazia a la tierra (Anónimo [1586] 1951: 81)

- Suyruni Suyruycachani:** Arrasar las ropas.
Suyrurini suyurcuni: Arrastrar poco o de presto
Suyrurcutamuni, o suyrupayani: Arrastrar las de autoridad de propósito.
Suyru: Ropa larga que arrastra. (Gonçalez Holguín: 333)
- Suyu:** Provincia. (Gonçalez Holguín: 333) Más propiamente una de las cuatros regiones territoriales del Tahuantinsuyu.
- Suyu Runa:** Tributario. (Gonçalez Holguín: 333)
- Tahuantinsuyu:** Nombre del Imperio Incaico, que se dividía en cuatro grandes regiones: Antisuyu, Collasuyu, Contisuyu y Chinchasuyu. Su capital era Cuzco. Su superficie alcanzó casi 2 millones de km. Cuadrados y 10 millones de habitantes.
- Tambo:** O Tampu. Designación para casa de descanso, en las carreteras incas, que en dos grandes ramales con múltiples uniones, recorrían el Imperio del Tahuantinsuyu en toda su longitud. Este sistema de carreteras superaba, por su extensión y por la maestría de su trazado, con puentes de asombrosa audacia, diques y escaleras, incluso a las calzadas del imperio romano.
- Tambo Toco:** De los incas o imagen de lo que fue su origen y nacimiento. (Traducción al español por César Itier, 1993: 148)
- Taqui:** Danza o baile indígena. Taqui ongoy: Una enfermedad de baile. (J. Polo. RH. vol: I. 198) se curaba con hechizos. Según las

tradiciones serranas de Ayacucho, eran bailes rituales con lamentaciones e invocaciones a las huacas.

Taqui: danza o baile, canción. (Santo Tomás: 54, 362)

Tarapacá: Condor. Ludovico Bertonio ([1612] 1984: 338), lo glosó como “tarahuanko” que significa “cuy silvestre”. Para “paca” dice que es: “es un paxaro grande como Aguila, y una especie destas se llama Cocotaapaca que es muy grande poco menor que Buitre. (...) Conturaa paca. Es la misma que Cocotaapaca. También es el otro nombre como era conocido el Apóstol Tunapa en la Relación de Juan de Santa Cruz Pachacuti.

Taruri: Altramuzes o chochos. (Gonçalez Holguín: 339)
Tauri: Altramuces o chochos, o Lupinos que llaman en Italia. (Ludovico Bertonio: 339)

Tiahuanaco: Antigua cultura superior que tuvo su centro en la orilla sur del lago Titicaca y que influyó en la formación política, religiosa, social y cultural del Imperio del Tahuantinsuyu. Características: edificios grandiosos, entre ellos la famosa “Puerta del Sol”; vasijas y tejidos de gran originalidad y belleza.

Tocapu Amaotta: Hombre de gran entendimiento.
Tocapu Chuymani: (Ibídem)
Tocapu Isi: Vestido, o ropa del Inga hecha a las mil marauillas y asi llaman agora al Terciopelo, Telas, y Brodados, etc. quando quieren alabarlos. (Betanzos: [1612] 1984: 357)

- Tocapo:** Labor en lo que se brosla o texe o en vasos, tablas, etc. (Diccionario Anónimo: 84) Tucapu significa: Los vestidos de lauros preciosos, o paños de lauror texidos. (Gonçalez Holguín: 344)
- Tocco:** Ventana, galería, cueva. Véase Tambu-Tocco, del que surgieron los hermanos Ayar.
- Tótem:** Objeto simbólico de una divinidad o numen.
- Tumi:** Cuchillo de cobre.
Tomes: “lazos, que así llamamos los cuchillos nuestros para caçar aquel género de nuevas llamas; y cochillos para los desollar y desquartizar...” (Titu Cusi Yupanqui: 3)
- Tunapa:** Nombre del Apóstol Santo Tomás. Según el cronista Juan de Santa Cruz Pachacuti, predicó el evangelio en América mucho antes de la formación del Imperio Inca y de la llegada de los invasores españoles.
- Ushnu:** Asiento real del monarca Inca. Para Tom Zuidema (1989: 452), los “usnus eran construcciones rituales por las cuales la “tierra chupa” las aguas de las lluvias en el comienzo de los ciclos agrícolas.” Según Albornoz (1967: 24), era un lugar donde se sentaba el Inca. En el Manuscrito de Huarochirí (Taylor, 1987: 296-18), el usnu parece haber sido un lugar donde se practicaban rituales.
Usno: Tribunal de juez. (Gonçalez Holguín: 358)

- Vacaroc:** Según don Diego Titu Cusi Yupanqui, era el rito de pasaje que los incas hacían a los jóvenes donde se trasquilaban el pelo, y horadaban las orejas, parecida a la ceremonia de los cristianos cuando se confirmaban.
- Villac:** Sacerdote; Umu Villa: siempre un hermano del Inca reinante, sumo sacerdote del imperio, Pontifex Máximus.
- Villac-Umu:** Pontífice, Gran Sacerdote de Viracocha y el Sol. Titu Cusi Yupanqui menciona al Villa Umu, el Gran Sacerdote en tiempos de su padre Manco Inca II.
- Villca:** “Vn arbol que su fruta como chochos es purga.” También: “Melezina (medicina) hecha de este arbol.” (Gonçalez Holguín: 339, 352)
- Vino:** Espada de Palma. (Ludovico Bertonio: 369) (Guaman Poma: 171)
- Vino Macana:** Porra de arma o de guerra hecha de chonta como bastón. (Gonçalez Holguín: 353) (Guaman Poma: 165)
- Viracocha:** Dios nacional de los Kichuas; su traducción literal es “agua brillante”.
Viracocha: Epíteto del sol, honroso nombre del Dios que adoraban. (Gonçalez Holguín: 353)
- Yanacuna:** Doméstico, sirviente.
Yana: Criado, mozo de servicio. (Gonçalez Holguín: 163, 369)
Apu yanakuna: cuidaban de las momias incas.

- Yaurca:** Soga de cuero maroma. (González Holguín: 365)
Yaurca: Vna especie de viuoras muy grandes y negras.
Yaurca: Es tambien el latigo, o correa con que atan el arado indico, o el Liucana.
Yaurca haque: Amulatado y consumido, de pocas fuerças.
Yaurca hanchini, vel Hani thaajasiri hanchini: Uno que resiste mucho, que no siente el frio ni el calor, morocho. Carne de perro, vno que es recio de complexión: Yaurcca hanchini.
Hanchi yaurca: Vno que tiene vn dedo de suciedad en el cuerpo, que nunca se laua. (Ludovico Bertonio: 396, 119)
- Yauris:** Cetro de plata de los incas.
- Yunga:** Designación para los pueblos de la costa y el territorio costero en oposición a “inca” que eran las tribus de la meseta. Al mundo yunga corresponden muchas culturas superiores, como las de Mochica, Chimu, Paracas y Nazca.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de. Historia natural y moral de las Indias (1590). Ed. Edmundo O' Gorman. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- .
- De Procuranda Indorum Salute o Predicación del Evangelio en las Indias (1588) en Obras Completas del Padre José de Acosta. Madrid, 1954.
- Adorno, Rolena. “La construcción cultural de la alteridad: el sujeto colonial y el discurso caballeresco” en I Simposio de filología Iberoamericana.. Ed. Libros Pórticos. Facultad de Filología: Universidad de Sevilla. (1982) : 153-170.
- .
- “Textos Imborrables: Posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial.” Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 21. 41 (1995) : 33-49.
- Albornoz, Cristóbal de. “Instrucción” (1569-84) en Fábulas y mitos de los incas. Edd. Pierre Duviols y Enrique Urbano. Madrid: Historia 16, 1989. 135-199.
- Alcedo, Antonio de. Diccionario geográfico histórico de las Indias Occidentales o América...1786-1789. t. 205-208 Ed. Ciriaco Pérez-Bustamante. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas, 1967.

- Andrade Raimers, Luis. Hacia la Verdadera Historia de Atahualpa. Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito, 1978.
- , La Campaña de Atahualpa contra el Cuzco. Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito, 1885.
- Anglería, Pedro Mártir de. Décadas del Nuevo Mundo (1502). Buenos Aires, Bajel, 1944.
- Anónimo Vocabulario y praxis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quechua y en la lengua española. El más copioso y elegante que hata agora se ha impresso. En los Reyes. Por Antonio Ricardo (1586). Lima: Instituto de Historia de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951.
- Anónimo (Fray Antonio). “Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas” en Informaciones sobre el antigio Perú. Crónicas de 1535 a 1575 (1615). t. 3 Segunda Serie. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú. Ed. Horacio H. Arteaga. Lima, 1920.
- Araníbar, Carlos. “Presentación” e “Índice analítico y glosario” (1995) en Relación de antigüedades de este reino del Perú. Lima: Fondo de Cultura Económica. xi-lxxv: 133-442.
- , “La necropompa entre los Incas” Revista del Museo Nacional. t. 36 Lima: (1967-1970)

- Armas Medina, Fernando. Cristianización del Perú. Ed. Imprenta de la Escuela de Estudios Hispano Americanos. Sevilla, 1953.
- Arriaga, Pablo José de. La extirpación de la idolatría en Perú. (1621). Lexington, Kentucky: Universidad de Kentucky Press.
- Arguedas, José María. Dioses y hombres de Huarochirí: Narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598). Ed. Pierre Duviols. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos, 1966.
- Ávila, Francisco de. Tratados de los Evangelios que Nuestra Madre la Iglesia propone en todo el año desde la primera Dominica de Adviento, hasta la ultima Missa de Difuntos, Santos de España y añadidos en el nuevo rezado. Explicase el Evangelio, y se pone un sermón en cada uno de las lenguas Castellana, y la General de los Indios deste Reyno del Perú, y donde da lugar la materia, se refutan los errores de la Gentilidad de dichos Indios. Lima, 1648.
- , Tratado y relacion de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivian antiguamente los indios de las provincias de Huarocheri, Mama y Chaclla y hou tambien viven engañados con gran perdición de sus almas (1608) en Arguedas y Duviols, 1966. 198-217.
- Barba, Francisco Esteve. “Carta de Colón a Luis de Santanguel” (1493) en Historiografía Indiana. Madrid: Gredos, 1964.

- Bertonio, Ludovico. Vocabulario de la lengua aymara (1612). Edd. Xavier Albó y Félix Layme. Cochabamba, Bolivia: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, 1984.
- Betanzos, Juan de. Suma y narración de los incas (1551). Ed. María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Atlas, 1987.
- Bouysse-Cassagne, Théréése.
“De Empédocles a Tunupa: Evangelización, hagiografía y mitos” en Saberes y memorias en los Andes: In memoriam Thierry Saignes. Ed. Thérèse Bouysse-Cassagne. Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine. Lima: Institut Français d'Études Andines, 1997.
- Burga, Manuel. Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1988.
- Busto Duthurburu, José Antonio del.
Perú Incaico. Ed. Librería Studium. Lima, Perú.
- Calancha, Antonio de la. Crónica moralizada del Orden de san Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares de aquella Provincia (1639). Ed. Ignacio Prado Pastor. Lima, 1974-1981.
- Caro Baroja, Julio. Las Brujas y su mundo. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1978, 1997.

Carro, O.P. y Dr. P. Venancio D.

La teología y los teólogos juristas españoles ante la Conquista de América. 2da. Ed. Salamanca, 1951.

Cevallos, Francisco Javier. “La retórica historiográfica y la aculturación en tres cronistas peruanos.” Revistas de Estudios Hispánicos v. 20 (1986) : 55-66.

-----.
“La representación Mítica de la Selva Americana” en Historia y Ficción. Crónica de América, 1992.

Cieza de León, Pedro de. Crónica del Perú: primera parte (1553). Ed. Franklin Pease G. Y. Lima: Fondo editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1950, 1986.

-----.
Crónica del Perú: segunda parte (1554). Ed. Francesca Cantú. Lima: Fondo editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986.

Cioranescu, Alejandro. Colón humanista. Estudios de Humanismo Atlántico. Madrid: Prensa Española, 1967.

Ciruelo, Pedro. Reproducción de las supersticiones y hecizerías (1530). Ed. Alba V. Ebersole, Albastros. Valencia, 1978.

Cobo, Bernabé. Historia del nuevo mundo (1653). Ed. P. Francisco Mateos, S.J. Biblioteca de autores españoles. tt. 91-92 Madrid: Ediciones Atlas, 1956.

- Colón, Cristóbal. Textos y documentos completos. Ed. Consuelo Varela. Madrid: Alianza Universidad, 1982.
- Colón, Hernando. Historia del Almirante (1571). Ed. Luiz Arranz. Madrid, Historia, 16, 1984.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. Tesoro de la lengua castellana o española (1611). Ed. Martín de Riquer. Barcelona: Horta, 1943, 1977.
- Cúneo Vidal, Rómulo. Guerras de los últimos Incas peruanos. 2da. Edición Lima, 1978.
- Cussi Yupangui, Titu. Ynstruçion del Ynga Don Diego de Castro Titu Cussi Yupanqui Para el Muy Ilustre Señor el Licenciado Lope García De Castro, Gobernador Que Fue Destos Reynos Del Piru, Tocante A los Negocios Que Con Su Majestad, En Su Nombre, Por Su Poder A De Tratar; La Qual Es Esta Que Se Sigue (1570). Introducción de Luis Millones. Lima: El Virrey, 1985.
- , Relación de la Conquista del Peru (1570). Prólogo Francisco Carrillo. Ed. De la Biblioteca Universitaria. Lima, 1973.
- Chang-Rodríguez, Raquel. “Sobre los cronistas Indígenas del Perú y los comienzos de una escritura Hispanoamericana.” Revista Iberoamericana 48: 118-121. (1982) : 533-548.

- .
Violencia y subversión en la prosa colonial hispanoamericana, siglos XVI y XVII. Madrid: J; Porrúa Turanzas, 1982.
- .
 “Subversión y violencia en la Relación de la conquista del Perú de Titu Cusi Yupanqui” en Historia y Ficción en la narrativa Hispanoamericana. Coloquio de Yale. Compilación y Prólogo de Roberto González Echeverría. (1985) : 51-67.
- .
 “Santo Tomas en los Andes.” Revista Iberoamericana 138-141. (1987) : 559-567
- .
La apropiación del signo: Tres cronistas indígenas del Perú. Center for Latin American Studies: Arizona State University. Temple, 1988.
- .
 “Rebelión y Religión en dos Crónicas Indígenas del Perú de Ayer.” Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 28. (1988) : 175-193
- .
Rebelión y Religión en Titu Cusi y Guamán Poma, en el discurso disidente : Ensayos de literatura colonial Peruana. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1991.
- Domingo de Santo Tomás. Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú (Valladolid, 1560). Ed. Raúl Porras

Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Historia, 1951.

-----.
Léxicon o vocabulario de la lengua general del Perú (Valladolid, 1560). Ed. Raúl Porras Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Historia, 1951.

Duviol, Pierre. “Punchao, ídolo mayor del Coricancha, historia y tipología.” Antropología 1. 2 Cuzco. (1976)

-----.
La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

-----.
“Los nombres quechua de Viracocha, supuesto “Dios Creador” de los evangelizadores.” Alpanchis. 9. 1991.

-----.
“Estudio y comentario etnohistórico” en Relación de antigüedades deste reyno del Pirú. Lima: Institut Français de` Études Andines, 1993. 11-126.

-----.
“Respuesta de Pierre Duviols a la crítica de Tom Zuidema” en Saberes y memorias en los Andes: en memoriam Thierry Saignes. 1997. 125-148.

Eliade, Mircea. Lo Sagrado y lo Profano. Ed. Guaderrama. Madrid, 1967.

- Elliot, John. El Viejo Mundo y el Nuevo, 1492-1650. Madrid: Alianza, 1984.
- Estete, Miguel de. “El descubrimiento del Perú” (1533) en Raúl Porras Barrenechea Los cronistas del Perú (1528-1650). Lima, 1968.
- Flores Arroyuelo, Francisco J. El Diablo y los españoles. Universidad de Murcia, 1976.
- Flores Ochoa, Jorge A., Elizabeth Kuon y Roberto Samanez. “De la Evangelización al incanismo: La pintura mural del sur andino.” Histórica xv. 2. (1991) : 160- 188.
- Frazier, Wade. Contact and Conquest in early America. Internet Research, 2004.
- Gandía, Enrique de. Historia crítica de los mitos de la conquista americana. Madrid: Sociedad General Española de Librería, 1929.
- Garcilaso de la Vega, el Inca. Primera parte de los comentarios reales de los incas (1609). t. 133 Ed. Carmelo Sáenz de Santa María, S.J. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas, 1960.
- , Historia general del Perú: segunda parte de los comentarios reales de los incas (1617). t. 135 Ed. Carmelo Sáenz de Santa María, S.J. Biblioteca de autores españoles. Madrid: Ediciones Atlas, 1960.

- Gerbi, Antonello. La naturaleza de las Indias Nuevas: De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo. México: FCE, 1978.
- Getino, Luis G.A. Vida y Obras de Fr. Lope de Barrientos. Anales Salmantinos, 1927.
- Gisbert, Teresa. Iconografía y mitos indígenas en el arte. La Paz, Bolivia: Gisbert y Cia. S.A. Libreros Editores, 1980.
- González Holguín, Diego. Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua o del inca (1608). Ed. Raúl Porras Barrenechea. Lima: Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. Primer nueva corónica y buen gobierno (1615). Edd. J. V. Murra, R. Adorno y J. Urioste. 3 vols. México: Siglo XXI, 1980.
- Guillén Guillén, Edmundo. “Documentos inéditos para la historia de los Incas de Vilcabamba: la capitulación del gobierno español con Titu Cusi Yupanqui.” Revista de Historia y Cultura 8. 10 (1974-1977) : 47-61.
- , “Tres documentos inéditos para la historia de la guerra de reconquista inca.” Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos 13: 2 (1984) : 17-46.
- , La guerra de reconquista Inka. Lima, 1994.

- Guzmán Palomino, Luis. El Ocaso del Imperio de los Incas. Lima, 1992.
- Hale, John. “Un mundo en otra parte: Horizontes geográficos y horizontes intelectuales” en La época del Renacimiento. Dirigido por D. Hay. Barcelona: Labor. (1969) : 317-343.
- Hanke, Lewis. La lucha por la justicia en la conquista de América. Trad. Ramón Iglesias. Buenos Aires: Sudamericana, 1949.
- , “Intercambio de cartas no fechadas entre Ginés de Sepúlveda y Américo de Castro” en Aristotle and the american Indians. Londres, 1959.
- , El prejuicio racial en el Nuevo Mundo: Aristóteles y los indios de Hispanoamérica. Trad. Marina Orellana. México 13, D. F., 1974.
- Hartog, François. Le miroir d'Herodote. Essai sur la représentation del l'autre Guillimard, París, 1980.
- Harrison, Regina. “Confesando el pecado en los Andes: Del siglo XVI hacia nuestros días.” Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 19. 37. (1993) : 169-184.
- Hesíodo. Teogonía: Los Trabajos y Los días, El escudo de Heracles. Prólogo de José Manuel Villalaz. Editorial Porrúa, S.A. México, 1982.

- Itier, César. “Las oraciones en quechua de la Relación de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua.” Revista Andina XVII. (1988) : 555-580.
- , “Estudio y comentario lingüístico” en Relación de antigüedades deste reyno del Pirú. Lima: Institut Français d'Études Andines, 1993. 127-180.
- Jákfalvi-Leiva, Susana. “De la voz a la escritura: La Relación de Titu Cusi (1570)” Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 21. 37. (1993): 259-277.
- Jiménez de la Espada, Marcos. “Introducción” en Tres relaciones peruanas (1879). Asunción del Paraguay: Editorial Guaranía, 1950. 7-31.
- Jérez, Francisco de. Verdadera relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú y Provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla (1534). t. 26 Biblioteca de Autores Españoles. Madrid, 1947-1949.
- Jourdin, J. Mollar de. “L'alterité, découverte des découvertes”, en Voyager à la Renaissance. Ed. De Jean Ceard y Jean-Claude Margolin. París, Ediciones Maisonneuve et Larose (1987) : 305-316.
- Kubler, George. “A Peruvian Chief of State: Manco Inca (1515-1545).” The Hispanic American Historical Review. (1944) : 251-276.

- .
- “The Neo Inca State (1537-1572).” The Hispanic American Historical Review. (1947) : 187-203.
- Lafone Quevedo, Samuel A.
- “Ensayo mitológico: el culto de Tonapa. Los himnos sagrados de los reyes del Cuzco según el Yamqui Pachacuti” (1892) en Tres relaciones peruanas. Asunción del Paraguay: Editorial Guaranda, 1950. 283-353.
- Las Casas, Bartolomé.
- Apologética historia (antes de 1559). Ed. J. Pérez de Tudela. t. 105 Biblioteca de autores españoles. Madrid: Ediciones Atlas, 1958.
- Le Goff, Jacques.
- “El Occidente medieval y el Océano Indico: un horizonte onírico” en Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval. Madrid: Taurus, 1983.
- Lehmann-Nitsche, Roberto.
- “Coricancha: el templo del sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor.” Revista del Museo de la Plata xxxi (1928).
- León Pinelo, Antonio de.
- El Paraíso en el Nuevo Mundo (1656). II: 15 Ed. Raúl Porras Barrenechea. Lima: Comité del IV Centenario del Descubrimiento del Amazonas. 1943.
- Lévi-Straus, Claude.
- The Raw and the Cooked: Mythologiques. Trad. John y Doreen Weightman. vol. 1 Chicago: Universidad de Chicago Press, 1983.

- Levillier, Roberto. “Don Francisco de Toledo supremo organizador del Perú, sus informaciones sobre los incas.” (1570-1572) t.2 Buenos Aires, 1940.
- Lienhard, Martín. La Voz y su Huella. Ed. Casa de las Américas. 1989.
- Lira, Jorge A. Diccionario kkechua-español. 2da. Ed. Cuadernos Culturales Andinos. Bogotá: Colombia. (1982): 5.
- Lopegueti León, S.J. El Padre José de Acosta y las misiones. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1942.
- Loayza, Fr. Jerónimo de. “Instrucción de lo que ha de hacer el Licenciado Pero Mexía, clérigo presbítero de la Compañía de Jesús en la visita general...” Revistas de Archivos y Bibliotecas Nacionales. Lima, 1900.
- MacCormack, Sabine. “The Heart has its Reason: Predicament of Missionary Christianity in Early Colonial Perú.” Hispanic Historical Review vol. 65. (1985): 443-466.
- , Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- , “Demons, Imagination, and the Incas” en New World Encounters. Ed. Stephen Greenblatt. Berkeley: University of California Press, 1993. 101-126.

- Mackehenie, Carlos A. “Apuntes sobre Don Diego de Castro” Revista Histórica vol. 3. Lima, Perú. (1908) : 373-380.
- Mandeville, Juan de. Libros de las maravillas del mundo (1356). Introducción de Gonzalo Santoja. Madrid: Visor, 1984.
- Marzal, Manuel. La transformación religiosa peruana. Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983, 1994.
- , La utopía posible: indios i jesuitas en la América colonial. Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
- Matienzo, Juan de. Gobierno del Perú: obra escrita en el siglo XVI por el licenciado don Juan de Matienzo, oidor de la Real audiencia de Charcas (1567). Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1910.
- Mena, Cristóbal de. “La Conquista del Perú llamado Nueva Castilla” (1534) en Raúl Porras Barrenechea Las relaciones primitivas de la Conquista del Perú. Instituto Porras, Lima 1967.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. Historia de los heterodoxos españoles. Edición Católica. t.1 Madrid, 1965.

Mesa, José de, y Teresa Gisbert.

Historia de la pintura cuzqueña. vol. 1 Lima: Fundación Augusto N. Weise, Banco Weise, 1982.

Millones, Luis.

“Introducción al proceso de aculturación religiosa indígena.” Instituto Indigenista Peruano 18. Lima, Perú. (1967) : 1-67.

-----.

Perú Colonial: De Pizarro a Tupac Amaru. Lima: Perú, 1985.

-----.

Perú Colonial: De Pizarro a Tupac Amaru II. Ed. Eduardo Loes. Lima, Perú, 1995.

Molina “el Cuzqueño,” Cristóbal de.

Relación de las fabulas i ritos de los incas hecha por Cristóbal de Molina, cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios, de el hospital de los naturales de la ciudad de el Cuzco, dirigida al reverendisimo señor obispo don Sebastián de el Artaum, del consejo de su incas (1573). Edd. Henrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid: Historia 16, 1989. 47-134.

Molina, Tirso.

“Amazonas en las Indias” en Obras dramáticas completas. II Ed. Aguilar. Madrid, 1968.

Montesinos, Fernando.

Memorias antiguas historiales y políticas del Perú (1644 y 1571). Ed. Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1882.

- Morote Best, Efraín. Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los andes. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1986.
- Murúa, Martín de. Historia del origen y genealogía real de los reyes del Perú, de sus costumbres trajes y manera de gobierno (1590). Ed. Raúl Porras Barrenechea. Lima, 1946.
- , Historia general del Perú, origen y descendencia de los incas... (c. 1611). Ed. Manuel Ballesteros-Gibrios. 2 vols. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1962-1964.
- Oliva, Anello. Historia del reino y provincias de Peru y vida de los varones insignes de la Compañía de Jesús (1631). Ed. Moderna de la Colección Clásicos Peruanos. Frank Pease, Pontifica Universidad Católica del Perú, Lima 1998.
- Ondegardo Polo Juan de. Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y auerigacion que hizo el licenciado Polo (1559). Ed. Carlos A. Romero. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí, 1916.
- Ossio, Juan M. “Introducción.” Ideología mesiánica del mundo andino. Ed. Juam M. Ossio. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973
- Oviedo, Fernández de. Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano (1526) 4 ts. Madrid: Impreso de la Real Academia de la Historia, 1851-1855.

Pachacuti Yanqui Salcamayhua, Juan Santa Cruz de.

Relación De Antigüedades Deste Reyno del Piru. (1613)
Edición e Introducción al Estudio Etnohistórico y
Lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Cuzco: Institut
Français d` Études Andines. Centro de Estudios
Regionales Andinos: Bartolomé de Las Casas, 1993.

Paniagua, J.M.

“La evangelización de América en las obras del Padre José
de Acosta.” Excerta e Dissertationibus in Sacra Teología
16 Pamplona. (1989) : 3956-481.

Paredes, M. Rigoberto.

Mitos, supersticiones y supervivencias populares de
Bolivia. 3ra. Ed. La Paz, Bolivia: Ediciones “Islas”, 1963.

Pastor, Beatriz.

Discurso narrativos de la conquista: mitificación y
emergencia. 2da. Edición corregida. Hanover, N.H.:
Ediciones del Norte, 1988.

Pease, G. Y., Franklin.

“El mestizaje religioso y Santa Cruz Pachacuti.” Revista
Histórica 28 Lima. (1965) : 125-131.

-----.

El dios creador andino. Lima: Mosca Azul Editores, 1973.

-----.

“La conquista española y la percepción andina del otro.”
Revista Histórica 13: 2 Lima. (1989) : 171-96.

-----.

Curacas, reciprocidad y riqueza. Lima: Fondo Editorial,
Pontifica Universidad Católica del Perú, 1992.

- Pérez Bocanegra, Juan. Ritual, formulario e institución de curas para administrar a los naturales de este Reyno los sanctos sacramentos ... Lima, 1631.
- Pérez Palma, Ricardo. Evolución Mítica en el Imperio Incaico del Tahuantinsuyo". Primera Parte: Publicación en Homenaje a la Ciudad de Ayacucho en el Cuarto Centenario de su Fundación Española. Lima, 1918.
- Pizarro, Hernando. "Carta de Hernando Pizarro" (1522) t. 1 2da. Vez publicada en El Perú a través de los siglos. Ed. Técnicos Asociados. Biblioteca Peruana: Primera Serie. Lima, 1968. 117-130.
- Pizarro, Pedro. Relación del descubrimiento y conquista del Peru (1572). Ed. Guillermo Lohmann Villena. Lima: Pontifica Universidad Católica del Perú, 1978.
- Porras Barrenechea, Raúl. "El Testamento de Mancio Serra" en La Narración del Perú. Ed. Alberto Escobar. Lima, 1951.
- , Fuentes Históricas Peruanas: Apuntes de un curso universitario. Lima, 1954.
- , Las Relaciones Primitivas de la Conquista del Perú. 2da. Edición. Instituto Raúl Porras Barrenechea. Lima 1967.
- Rabelais, François. "Garantía y Pangruel" en Maestros franceses. Introducción de María del Pilar Palomo. Barcelona: Planeta, 1974.

Ramos Gavilán, Alonso. Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros y la invención de la cruz de Carabuco. (1621). Ed. Ignacio Prado Pastor. Lima, 1976, 1988.

Regalado de Hurtado, Liliana.

“La Relación de Titu Cusi Yupanqui, valor de un testimonio tardío.” Histórica 5. 1 (1981) : 45-61.

Rostworowski de Diez Canseco, María.

Etnía y sociedad. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1977.

-----.
“La Costa peruana prehispánica.” Revista de la Universidad Complutense 28: 117 (1979) : 461-473.

-----.
Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1983.

-----.
Pachacutec Inca Yupanqui. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2001.

Rozat Dupeyron, Guy. América Imperio del Demonio: Historia y Ficción. Crónicas de América: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992.

Salomón, Frank y George L. Urioste.

“The Huarochirí Manuscript: A testament of Ancient Colonial Andean Religion” (c. 1608) Ed. Salomón Frank y

- George L. Urioste. Austin: Universidad de Austin Press, 1991.
- Sánchez, Ana. “Introducción” en Varios: Antigüedades del Perú. Ed. Enrique Urbano y Ana Sánchez. Madrid: Historia 16, 1992. 125-69.
- Santaella, Rodrigo de. El libro de Marco Polo Ed. Juan Gil. Madrid: Alianza Universidad, 1982.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro. Historia de los Incas (1572) en Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega. v. 4 Ed. Carmelo Sáenz de Santa María, S.J. Bibliotecas de autores españoles, t. 135. Madrid: Ediciones Atlas. (1960) : 189-279.
- Schmidel, Ulrico. Relatos de la conquista del Río de la Plata y Paraguay. Ed. Klaus Wagner. Madrid: Alianza, 1986.
- Sharon, Douglas. Wizard of the Four Winds: A Shaman's Story. New York: The Free Press, 1978.
- Sherbony, Jeanette Evelyn. The Canal System of Hanan Cuzco. Ph.D. Dissertation. University of Illinois, Urbana Champaign, 1982.
- Silverblatt, Irene y Morote Best. Moon, Sun and Withches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987.

Soriano Espinoza, Waldemar.

Los Incas: Economía y Sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo. Ed. Jirón Canta. Lima, 1987.

Spencer Cook, Walter W. y José Gudiol Ricart.

“Pintura e imagenería románticas.” Arts Hispaniae. vi Madrid. (1950) : 111-220.

Szemiński, Jan.

“De la Imagen de Wiraqucan segun las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua.” Histórica. vol. 9: 2 (1985): 247-264.

Tercer Catecismo

Tercero Catecismo y exposición de La Doctrina Christiana por Sermones para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los indios y las demás personas.. Lima, 1582-1583, Rivet 107.

The New York Times.

A Melding of Spain and Peru. September 24, 2004. B27-B30.

Thót, Ladislao.

Contra las Brujas: Procesos al demonio, la magia y misas negras. Ed. La Sirena. Buenos Aires, 1969.

Todorov, Tzvetan.

La conquista de América. La cuestión del Otro. Trad. Flora Botton Burlá. México: Siglo XXI, 1987.

-----.

La conquête de l'Amérique. La question de l'autre. París, Seuil, 1982.

- Torero, Alfredo. “Lingüística e historia de la sociedad andina.” Anales Científicos. vol. 8: 3. 4. Universidad Nacional Agraria. Lima, 1970.
- Trujillo Mena, Valentín. La legislación eclesiástica en el vierreynato del Perú durante el siglo XVI. Lima: Editorial Lumen, 1981.
- Túpac Amaru, José Gabriel. Genealogía de Túpac Amaru: Documento inédito del año de 1777. Ed. Francisco A. Loayza. serie 1, t. x. Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana. Lima, 1946.
- Ulloa Mogollón, Juan de. “Relación de la provincia de los Collaguas para la discrepción de las Indias que su Majestad manda hacer” (1586) en Relación geográficas de Indias: Perú. Ed. Marcos Jiménez de la Espada. t. 2 Madrid: tipografía de Manuel G. Hernández, 1885. 38-50.
- Urbano, Henrique. Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en las sociedades andinas. Cuzco: Centro “Bartolomé de Las Casas.” 1981.
- .
- “La Invención Andina del Hombre, de la Cultura y de la Sociedad y los Ciclos míticos Judeocristianos.” Revista Cultural Científica 8. 46. (1986) : 51-60.
- .
- “Thunapa, Taguapaca, Cachi: Introducción a un espacio simbólico andino.” Revista Andina 6. 1. (1988) : 201-224.

- .
- “La extirpación de la Idolatría en el Pirú.” (1621) Estudio Preliminar de Pablo Joseph Arriaga, de la Compañía de Jesús. 1999.
- Valcárcel, Luis E. “Altiplano andino. Período indígena” en Programa de Historia de América I. 9. México, 1953.
- Vallée, Lionel. “El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui.” Alpanchis 9. Cuzco (1976) : 103-125.
- Vargas Ugarte, Rubén. Historia de la iglesia en el Perú. vol. 1 Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1953.
- Vega, Juan José. La Guerra entre Viracochas. Lima, 1978.
- .
- “Los apellidos quechuas de Santa Cruz Pachacuti” en Cronistas indios y mestizos. Ed. Francisco Carrillo. Lima: Editorial Horizonte, 1991. 248-251.
- Vespucci, Amerigo. Cartas de viaje de Amerigo Vespucci. Introducción y notas de Luciano Fromisano. Madrid: Alianza, 1986.
- Vitoria, Francisco de. Relaciones sobre los Indios y el derecho de guerra. 2da. Ed. Buenos Aires Austral, 1947.
- Zarate, Agustín de. Historia del descubrimiento del reino de Perú. (1555) Madrid, 1947.

- Zuidema, R. Tom. "El Origen del imperio inca" en Reyes y guerreros. Ed. Manuel Burga. Lima: FOMICIENCIAS, 1989. 144-190.
- .
- "Parentesco y culto a los antepasados en tres comunidades peruanas" en Reyes y guerreros. 117-143.
- .
- "El Ushnu" en Reyes y guerreros. 402-459.
- .
- "Mito e historia en el antiguo Perú" en Reyes y guerreros. 219-255.
- .
- "El juego de los ayllus y del amaru" en Reyes y guerreros. 256-255.
- .
- "Batallas Rituales en el Cuzco Colonial" en Cultures et sociétés Andes et Méso-Amérique: Mélanges en Hommage á Pierre Duviols. Ed. Raquel Thiercelin. vols. 2 Aiz-en-Provence: Publications de la Université de Provence, 1991.
- .
- El sistema de ceques del Cuzco: la organización social de la capital de los incas. Trad. de Ernesto Salazar. Lima: Fondo Editorial, Pontifical Universidad Católica del Perú, 1995.
- .
- "Pachacuti Yamqui Andino: Respuesta de Tom Zuidema a Pierre Duviols" en Saberes y memorias en los Andes: en Memoriam Thierry Saignes. Ed. Thérèse Bouysse-Cassagne. Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique

Latine. Lima: Institut Français d'Études Andines, 1997.
115-123.

-----.

“Segunda Respuesta de Tom R. Zuidema a Pierre Duviols”
en Saberes y memorias en los Andes: en memoriam Thierry
Saignes. Ed. Thérèse Bouysse-Cassagne. Paris: Institut
des Hautes Études de l'Amérique Latine. Lima: Institut
Français d'Études Andines, 1997. 149-154.

Zuidema, R. Tom y Ulpiano Quispe.

“Un viaje al encuentro de Dios: narración e Interpretación
de una experiencia onírica en la comunidad de Choque-
Huarkaya” (1967) en Reyes y guerreros, 1989. 33-53.

Zuidema, R. Tom y Gary Urton.

“La constelación de la Llama en los Andes peruanos.”
Alpanchis Phuturinga ix (1976) : 59-119.

Vita

Lupita J. Limage-Montesinos was born on January 14, in Portoviejo, Ecuador, the daughter of Amada Dioselina de Montesinos and Luis Amado Montesinos. She attended 28 de Mayo High School in Guayaquil, Ecuador, and graduated with honors. She revalidated her High School Diploma (G.E.D.) in 1975, in New York City. She attended the University of Missouri-Columbia, where she received her Bachelor of Arts and Science, and Arts in 1990. She was granted a scholarship award from ICALP-Portugal, in the summer of 1991, to study Portuguese at Nova de Lisboa University, Lisbon. In 1994 she received her Master of Arts degree in Spanish and Portuguese from Missouri University-Columbia, where she was a Spanish and Portuguese Instructor. From 2001 to present she has been employed as a Faculty at the University of San Marcos and University of Saint Edwards.

In 1995 she entered the Graduate School of The University of Texas and was an Assistant Instructor in the Department of Spanish and Portuguese.

In 1984-86 she was elected Vice President and President of Welcome Wagon, Columbia-Missouri. She served on the committee for two years as an Executive Board Member of The March of Dimes, and in 1992 as LASA's Board Member on the University of Missouri Executive Quincentennial Committee. She was elected for four years, President of The Latin American Student Association (LASA), at Missouri University, and from 1993-1994 she was the President of Graduate Student (GSO), in the Department of Romance Languages, Missouri University.

Permanent address: 3453 Lake Austin Blvd., Austin, Texas 78703

This dissertation was typed by Lupita J. Limage-Montesinos.